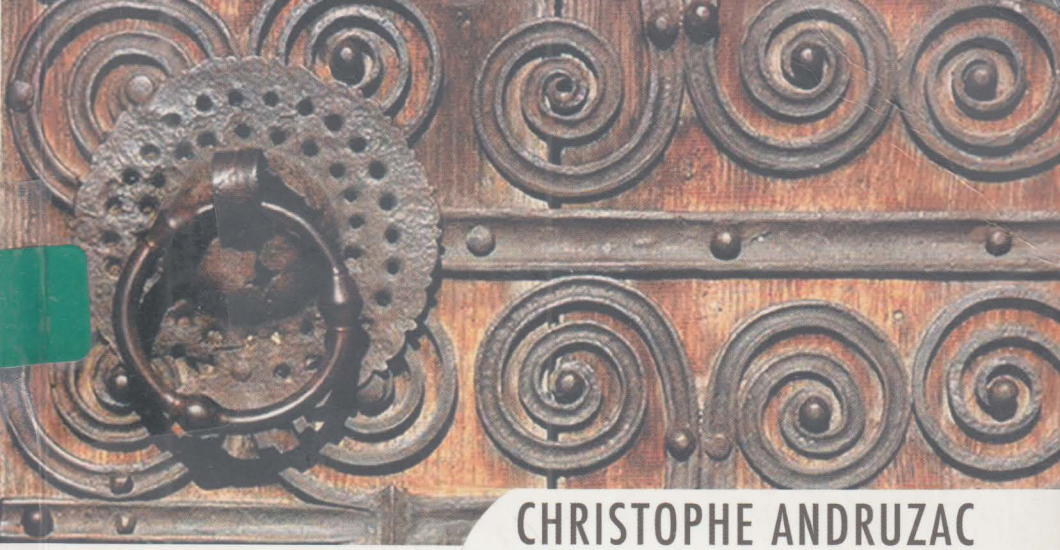

CHRISTOPHE ANDRUZAC

METAFİZİK TEMAŞA VE MİSTİK DENEYİM

-René Guénon-

felsefe hikmet

insan yayınları

METAFİZİK TEMAŞA VE MİSTİK DENEYİM

-René Guénon-

insan yayınları : 442
felsefe ve hikmet dizisi : 40

birinci baskı : istanbul, eylül 2005

isbn 975-574-431-2

orijinal adı
la contemplation métaphysique
et l'expérience mystique rené guénon
christophe andruzac

metafizik temaşa ve mistik deneyim
-rené guénon-

çeviren
lütfi fevzi topaçoğlu

içdüzen
Mürettibhane

kapak düzeni
insan

baskı-cilt
kurtiş matbaası

insan yayınları
keresteciler sitesi, mehmet akif cad.
kestane sok. no: 1 merter/istanbul
tel: 0212. 642 74 84 faks: 0212. 554 62 07
www.insanyayinlari.com.tr
insan@insanyayinlari.com.tr

METAFİZİK TEMAŞA VE MİSTİK DENEYİM

-René Guénon-

Christophe ANDRUZAC

Çeviren
Lütfi Fevzi Topaçoğlu

insan yayınları

Christophe ANDRUZAC

Fransız araştırmacı, yazar. Felsefe ve ilâhiyat alanlarında çalışmalar yapmıştır. *Metafizik Temaşa ve Mistik Deneyim* adlı bu eserinden başka çeşitli dergilerde yayınlanmış makaleleri vardır.

İçindekiler

GİRİŞ 7
FELSEFENİN ÇIKIŞ NOKTASI 9
FELSEFENİN ÇEŞİTLİ KISIMLARI 13
METAFİZİK BİLGELİĞİN KEŞFİ 17
KUTSALIN İZLERİ: TEZAHÜRÜN DÜZENİ 25
İNİSİYATİK BİLGELİK 29
TENZİHÎ BİLGELİK 33
BAZI DOĞULU KAVRAMLARIN ANALİZİ 43
KUTSAL ÖĞRETİ'NİN KEŞFİ 57
İKİ HRİSTİYAN YOLU'NUN TEFRİKİ 67
İNİSİYATİĞİN DAYANAĞI OLARAK DOGMATİK 77
JACQUES MARITAIN'İN ELEŞTİRİSİ 85
KARDİNAL DANIELOU'NUN ELEŞTİRİSİ 99
AQUİNO'LU THOMAS'TAN BİRKAÇ METİN 113
UZUN DİPNOTLAR 123
BİBLİYOGRAFYA 135

1

GİRİŞ

René Guénon'un mesajının bazı noktalarına ilişkin bir felsefî belirleme denemesini yayınlamak bize yararlı bir iş olarak göründü. Burada, yazarın ya da yapıtının ne bir "genel sunu"su -ki, bu tür çalışmalar yapılmıştır, biz bunlardan sık sık yararlanacağız- ne yazarın düşüncesinin bir "özet"i, ne önemli noktaların, ne de şu ya da bu bakış açısına göre sorun oluşturan ya da iyi anlaşılamamış olup da yanlış yorumlara yol açan noktaların ayrıntılı bir dökümünü yapmamız söz konusudur. Biz, yazarın gönlünde en çok yer etmiş olan "metafizik tahakkuk" konusunun çevresinde devreye giren bazı noktaları ve bazı kavramları analiz etmeyi deneyeceğiz. Ondan sonra, Guénoncu bir ifade ile, "varlık deneyimi" kavramı ile, Saint Jean de la Croix'nın ifadesiyle "mistik deneyim"i karşılaştırmayı deneyeceğiz. Dolayısıyla, bizim, eleştirel bir perspektifle, bazı ilâhiyatçıların belli başlı kavram kargaşalarını ve egemen yanılgılarını gün ışığına çıkarmamız gerekecek.[1]

---

1. Özellikle, ilkeleri sadece belirtmek istediğimiz için, ne onların gerektirimlerine ve sonuçlarına açıklık getirmeye, ne de Guénon'un yapıtlarından, büyük yorumcularından, öğrencilerinden ve kritiklerinden alıntılar yaptığımızda bunların arasındaki paralelliklerin tümünü nakletmeye çalışacağız. Baş harflerle yapılmış olan kısaltmalarla belirtilmiş olan yararlandığımız kitapların tam bir listesini bibliyografyada sunacağız.

2

FELSEFENİN ÇIKIŞ NOKTASI

Şayet, felsefe, etimolojik anlamı açısından, bilgelik aşkı, bilgeliğe susamışlık, insanın öğrenmenin ve bilmenin tadına olan tutkusu, hakikati öğrenmek arzusu (grekçe, *thumos*) ise, onun çıkış noktası esinlenme olamaz. Zira esinlenme, ancak onu deneyimleyen için bir değer taşır ve doğrudan başkasına iletilemez. Güzelliğinin ve çekiciliğinin ötesinde, bir esinin doğru olup olmadığını anlamak için onu dışsal deneyimde sınamak gerekir: hakikati arayan bir zekâ için ise, daha köklü bir deneyime ihtiyaç vardır. Hakikati arayan bir bakış için sezgi de öncelik taşıyamaz, zira algılanabilirliğe fazla atıf yapar. Sezgi, hakikatten ziyade suretlerin yansımasına dayanır. -sezginin sanatsal yaratıda taşıdığı önem de bundan kaynaklanır. Herkes, kendi özgün deneyimine göre, kişisel zevklerine, mizacına vb. bağlı olarak, farklı bir eğilim içinde olabilir. Örneğin, Bergson'un sezgisine Descartes'ınkinden daha olumlu yaklaşabilir. Esinlenme "thumos" (arzu) düzeyinde olduğundan, herbirinin kendi başına bir değeri vardır. Oysa, Bergson'un öğretisi Descartes'ınkinden çoğu kez daha etkileyicidir: Dolayısıyla, esinlenme, felsefede bir aslî ve ilk kaynak, ya da sahih bir çıkış noktası değildir.

Birden bire yeni bir dinin ortaya çıktığını varsayalım. Bu dinin yandaşlarının yaşamış oldukları öne sürülen deneyimin gerçekliğine, ancak yandaşlarında bir şeytan tasallutu, hipnoz ve kendi kendine telkin durumlarının ya da bir hilenin söz konusu olup olmadığını saptamak için sosyolojinin, derinlikler psikolojisinin, felsefenin, vb. verilerini kullandıktan sonra inanabiliriz. Ancak, bu yapılan sadece bir gösterge boyutunda olur. Dolayısıyla, hakikati arayan bir felsefi bakış için, dinî tecrübe de doğrudan doğruya hakikatin kaynağı olamaz. Bir diğer örnek olarak, Romalılar'daki takdîme âdetinin ve atalara bağlılığın dinsel deneyimden mi, yoksa (Slavlar'daki ekmek ve tuz takdimesi gibi) bir yüksek uygarlıktan mı kaynaklandığını belirlemenin, olanaksız demeyelim de, son derecede zor olduğunu kabul edelim.

Felsefenin içsel deneyimden, esinlenmeden, sezgiden ya da dinsel geleneklerin verilerinden daha köklü bir çıkış noktasına çağrıda bulunduğunu da felsefe tarihine bakarak anlayabiliriz: Çok özel bir içsel deneyim -onu gün ışığına çıkarmak ve tüm kuvveliklerini fiile geçirmek için geliştirilmiş bir sistemin kökeninde bulunmak riskini taşımaz mı ? Doğal olarak, benzeri bir sistem farklı bir içsel deneyimden yola çıkılarak geliştirilmiş olan bir diğeriyle ancak bağdaşamayan bir sistem olur! Örneğin, Husserl'in kendi kendisine "kimin, neyin cogito'su? " diye sorması için, Descartes'ın sezgisinin ona bahşedilmemiş olması gerekiyordu. Çıkış noktası olarak içsel deneyimi alan bir felsefenin, bu deneyimin ötesine geçmekte çok zorluk çektiği başka örneklerde kolayca kanıtlanabilir: Bergson'daki yaşamsal dinamizm sezgisini, Marx'taki tarihin motoru olarak insan faaliyetini vb. düşünelim.

Felsefede içsel deneyimin, gerçek bir çıkış noktası olmaktan çok, "thumos" düzeyinde devreye girmesi gerekiyor gibidir. İçsel deneyimin, zekâyı hakikat arzusunun içinde uyandırması gerekir, sorunu oluşturan noktalara işaret etmesi gerekir, zekânın uyanık kalmasına yardımcı olması gerekir: Eflatun'un mağara anlatısının felsefî anlamı bu değil midir? Yine, içsel deneyimin "thumos" düzeyinde öncelikli oluşundan dolayı, ifade edilmesinin ve iletilmesinin bu denli zor olduğunu da belirtelim. Bu dile getirilemez deneyimi ifade etmek için, bu düzeyde, sözcüklerden ve katı bilimsel incelemelerden daha elverişli olan simgeselliğe, efsanelere, sanatsal çağrıştırmalara, Tanrıça ile

ya da dahilerle (Hesiodes, Parmenides) vb. karşılaştırmalara başvurulacaktır. Felsefe tarihi "thumos"un, felsefe yapmak ve hakikate ulaşmak arzusunun, insanın zekâsını, sanat hayatını, duygusal hayatını ve dinî yaşamını tümüyle zaptedecek denli güçlü olduğunu bize açıkça gösteriyor. Kimi kez bu yaşamlar tüm ölçüyü yitirirler. O denli ki, filozofun hakikati bulmak arzusu (thumos) felsefenin, yani hakikatin bilgisinin yerine bile geçirilebilir: Nitekim, Gabriel Marcel'in, Nietzsche'nin durumları böyle değil midir? Felsefe, hakikat aşkını öngörür ve içerir; ancak, aşk ilk plânda yer almaz. Zira felsefenin içeriğini özgülleştiren o değildir. Onu özgülleştiren şey, hakikatin kendisidir; yoksa hakikatin aşkı değil. Gerçekçi bir perspektife göre felsefe, insanın ne duygusal yaşamının ne de sanatsal yaşamının çiçek açış yeridir.

Yine, başka filozofların öğretilerinin, felsefede doğrudan kaynak niteliğinde olmadıklarını da gösterelim: Şayet felsefenin amacı diğer insanların görüşlerini öğrenmek olsaydı, bu doğru olurdu. Ancak, felsefenin amacı hakikati öğrenmekse; o zaman insanî müşahedelerin ancak yardımcılık niteliğinde bir değeri olur (sorunu oluşturan şeyin işaretini verirler). Ortada birçok tez varsa, aralarından bazılarını yeğlemek ya da seçmek gerekir. Bu seçmede birçok ölçütler belirleyici olur. Felsefede bir büyük filozofun yapıtını çıkış noktası olarak almak, böylece, bir içsel tanıklığı içerir: falancanın hakikati söylediğini seziyorum, bu kanıdayım. İncil'deki biçimiyle Zakkay'ın serüveni düşünüldüğünde, diğer filozofların otoriteleri felsefeye giriş için " yollardan herhangi bir yol" olarak tanımlanabilir. Tıpkı bazılarının felsefeyi "eski ilâhiyat" (ancilla theologiae) yapmaları gibi, cesaret eksikliği ya da zekâ gücü yetersizliği nedeniyle, ya da duygusal türden nedenlerle, yapılan şey "eski felsefe" (ancilla philosophorum) olur.

Gerçekten hakikatin arayışındaysam, bir felsefe tezinin ancak onun doğruluğunu kanıtlayabilmişsem taraftarı olabilirim. Hep felsefî düzeyde, başkasının deneyimine ancak o deneyimi ben kendim de yaşayabilirsem (gerçekten) inanabilirim. Dolayısıyla, hristiyan imanı, kendilerini o konuda konuşabilecek nitelikte gören bazı temsilcilerinin ifade ettikleri gibi Kutsal Ruh'un bir ihsanı olarak felsefî arayışta devreye giremez. Şayet hristiyan imanı Kutsal Ruh'un bir ihsanı ise, -

ki, ben bundan felsefî olarak emin olamam- ben onu ancak deneyimleyebildiğim takdirde, yani hristiyan olduğum takdirde, ciddi olarak kabul edebilirim. Dolayısıyla felsefî arayışın bağlamında doğrudan yer alamaz ve felsefî arayışın dışında kalır. Şayet o, bir yanılgı değilse, hristiyan ilâhiyatçılarının Kutsal Öğreti (Doctrina sacra) dediklerine dayanır, ve biz, teknik bir kavram olduğu için Doctrina Sacra kavramını Latince'den tercüme etmeyi düşünmüyoruz.

Hakikat arayışında sonuna kadar gitmek isteyen bir zekânın çıkış noktası, dışsal deneyimdir. Bu bir psişizmi, bir zekâyı ve bir iradeyi barındıran bedenimin benim için olanaklı kıldığı deneyimler birlikteliğidir; varoluş yargısının çeşitli kipliklerinde mükemmel bir biçimde tamamlanan ve sonunda "evet, böyle bir şey var" olumlamasına ulaşılan deneyimlerdir. Bu olumlama esinlenmeyi, sezgiyi, diğer insanların deneyimlerini ve olumlamalarını görmezden gelemez. Tam tersine, onları yargılamayı ve kabul etmeyi olanaklı kılan koşulu belirler. Ayrıca bu kabul, duygusalcılığın kökeninde değildir; bilgi kaynağını yalnızca duyuların verilerinin oluşturduğunu öne sürmez. Bu temel ilke, insanın bir psişizme sahip olduğunu unutmuş olan felsefe "sistem"leri için korkutucudur. Kendi "aydın fikirleri"ne tam olarak uygun düşen kişilerin "sistem"leri kuşkusuz takdir edilebilirler, ancak doğru mudurlar acaba? Descartes, Malebranche, Spinoza, Kant, Hegel, vb.leri, felsefî arayışın nesnesini, doğrudan ulaşılabilir ve berrak kavramların yardımıyla ifade edilebilir olan tümüyle berrak bir bilgiye yönelmiş bulunan kendi özgün "thumos"larından yeterince tefrik edebilmişler midir?

3

FELSEFENİN ÇEŞİTLİ KISIMLARI

Hakikati arayışında olabildiğince ileriye gidebilmek için filozofun, olabilecek en köklü ve en indirgenemez çıkış noktasından hareket etmesi gerekir. Bu bölümde, sadece en temel dışsal deneyimlere değinebileceğiz.

En ortaklaşalık içeren insan deneyimi çalışma ve sanatsal yaratıdır. Bu, yapmanın, maddeyi biçimlendirmenin düzenidir. Yapmak insana aygıt, yöntem, etkinlik deneyimini olanaklı kılar. Çalışma ve sanat deneyimi sanatsal zekânın tam olarak açılmasını olanaklı kılarlar. Bunlar yararlı ve güzel olması amaçlanan yapıtlar üretirler. "Facere"yi (yapmak, fiilini) yönlendiren bir proje vardır, zaman açısından ölçülüdür ve sezgi ile esinlenme onun oluşturucu ögeleridir.

İkincisi, dostun deneyimidir. Bir aygıt vasıtasıyla derinden değiştirilecek bir şey ya da biri artık söz konusu değildir, fakat öncelikle beni dönüştüren ve mutluluğumu oluşturan bir doğrudan ve kişisel temas söz konusudur. Bu mükemmel fiilin düzenidir. Ona, ahlâkî felsefe adı verilir. O, kişisel verimlilik ile tamamlanır.

Üçüncü deneyim, kişisel değil de genel mutluluğu sağlamaya yönelik işbirliği deneyimidir: Bu, siyasal felsefedir. Bu, her ne kadar ön-

ceki ikisinin bakış açılarını içeriyorsa da, özgün bir deneyimdir: siyasetin hem belirli bir etkinliğe ve hem de bir insanî ilişkiler anlayışına gereksinimi vardır.

İnsanın pratik yaşamının bu üç kutbunun (sanat, dost ve yurttaş) ötesinde filozof, hakikati arayışında, her birinin çizgisinin içinde hakikati (hakikatin) kendisi için bulmak amacıyla, bu üç alanı aşmak zorundadır. Maddeyi biçimlendirmenin ötesinde filozof, maddeyi kendiliğinde tanımaya çalışmak zorundadır. Kuşkusuz, madde çeşitli tarzlarda dönüştürülebilmektedir. Fakat madde nedir? Ancak, maddenin rastgele değil de belirli yasalara göre dönüştürülebildiği görülmektedir. Filozof bu yasaları dikkatle gözlemleyerek, hareketin köklü bir ilkesini keşfeder: Fizik alanı ortaya çıkmıştır. Tekrar deneyime dönerek, fiziğin filozofun bir doğa felsefesini geliştirmesini olanaklı kılan çeşitli kipliklerini araştırır.

Dostluğu deneyimlemenin ötesinde filozof, dostluğun ölümle sınırlanmış olduğunu keşfeder. Dostluk ile yaşamın ayrı olduğunun bilincine varır. Zira dostluk yaşamı öngörür. Bir zekâyı barındıran bedeninin olanaklı kıldığı doğrudan deneyime dönerek, canlıdaki birçok düzeyin varlığını belirler. Örneğin, bitkisel, duyusal, psişik ve nihayet manevî düzeyler; buradan da (bugün psikoloji denileni de içeren) bir canlının (vivant) felsefesi geliştirebilir.

Topluluk deneyiminin ötesinde, ancak doğrudan süreklilik içinde olmaksızın filozof, insanlığın çeşitli toplulukları ve hatta çağları aşan bir ortak malını keşfeder: Hakikati hakikatin kendisi için aramak ve bunun da ötesinde, kutsalı arayış ve onunla temas. İlk Felsefe burada doğar. Hemen bir parantez açarak, bu yükselici girişimin sonucunda, bu uzun yol alışın ve zekâmızın koşullanışın üzerinde düşünme kaygısına da işaret edelim: Burada, bilginin ve mantığın bir eleştirisi söz konusudur.

Gerçekçi bir İlk Felsefenin çıkış noktası, "bu vardır" biçimindeki varoluş yargısının üzerinde düşünmektir. Devinim hâlindeki madde, dost, yurttaş, benim kendim; bunların tümünün ortak yönleri varolmalarıdır. O hâlde, "varolmak" nedir? Tüm "bu" ile işaret edilenlerde ortaklaşa olan söz konusu şu "vardır" nedir? "Ben varım" ya da "bu vardır" olumlamasında, tüm dikkatini "varolmak" durumuna yönelten zekâ, çeşitli "bu" belirlemelerinin ötesine yükselir: "bu"nun bir sa-

nat yapıtı, bir dost, bir yurttaş, bir fizikî devinim, (kendim de dahil) bir canlı, vb. oluşu açısındandır ki, "vardır" söz konusu olabilir. Çeşitli "bu vardır"larda "bu"nun "vardır"ına göre olduğunu olumlayarak, zekâ, işaret etmiş olduğumuz, araya giren ve indirgenemez nitelikteki tüm diğer fizik kipliklerini aşabilir. Gelenek, Aristo'nun yapıtının İlk Felsefeye ilişkin olan bölümünü "metafizik" terimiyle nitelendirerek tüm "fiziğin" bu biçimde aşılmasını takdis etmiştir. Ancak, içerdiği anlam belirsizlikleri nedeniyle, biz bu terimi (ve Wolff'un geliştirmiş olduğu "*ontoloji*" terimini) olabildiğince kullanmamaya çalışacağız.

Gilson,' ona ilişkin olarak ne demiş olursa olsun, İlk Felsefenin "varlık olarak varlık" bilgisini aşması gerekir. Zira, zaten "varlık", zekânın "bu vardır"ın "vardır" kısmı üzerinde yapmış olduğu daraltmadır: Haber kipi bağlamından mastar kipi bağlamına geçiş de bunu göstermektedir (haber kipi bir somutu ifade eder, fiil ise bir soyutu ifade eder: Örneğin, "koşma"yı göremem, fakat "koşan"ı görürüm.) İlk Felsefenin çıkış noktasını en iyi ifade etmiş olan filozof Aristo'dur: Bu çıkış noktası, ("Nous" adını verdiği) kurgusal zekânın "olduğu biçimiyle değerlendirilen"in ya da yine "var olarak kabul edilen"in üzerindeki tefekkürüdür.

Bir köpeğin biyolojik büyümesinin bir ineğinkinden farklı olduğunu gözlemleyerek, bu deneyimden köpeğin ineğinkinden farklı bir canlı dinamizmine, yaşam nedenine sahip olduğu çıkarsamasını yaparım. Geleneksel olarak, bu yaşam ilkesine "ruh" adı verilir. Fakat, zekâ varolmanın yaşamak (ya da, canlı olmak. ç.n.) ile aynı şey olmadığının farkına varır (zira, canlı olmayan varlıklar vardır). Dolayısıyla, zekânın haklarında "bu vardır" denilebilecek olan tüm şeylerden özgün bir varlık nedeni çıkarsamak için çaba sarfetmesi gerekir. Aristo'nun, Latince'ye çok acemice "substantia" (cevher) olarak tercüme edilmiş bir terim olan, "ousia" adını verdiği şey işte bu neden'dir. Ousia biçim, ya da "bu" düzeyinde değildir; zira o (biyolojik ya da zeki yaşamın düzeninde değil de) varlığın düzeninde "öyle olanın varolmasının" ve "var olanın öyle olmasının" nedenidir. O, biçime göre oluşun, belirlenime göre oluşun, özgün nedenidir.

İlk Felsefe (felsefe-i ûlâ), daha sonra, niteliğin, niceliğin ve ilişkinin üzerinde düşünecektir. Sonra, görüşün bakış açısıyla bağıntılı olduğu-

nu, zekânın hakikat ile bağıntılı olduğunu, iradenin manevî aşk ile bağıntılı olduğunu, devingen varlığın devinim ile bağıntılı olduğunu ve özün gerçek bir "var olan"da, Aziz Thomas'ın dediği gibi, bir "özgün varlığı olan"da etkin olarak uygulanmasıyla bağıntılı olduğunu gözlemleyerek, tüm bu deneyim verilerinin belirlenim (ousia) ile değil de, amaç ile bağıntılı olan bir varlık ilkesini çağrıştırıp çağrıştırmadığını kendi kendisine sorması gerekir: Kuvve hâlindeki her varlığı ona tekabül eden fiil hâlindeki varlığa bağlayan kıyasî bağıntıyı incelemesinin sonucunda, fiili amaca göre olmanın özgün ilkesi olarak keşfeder. Böylece, filozof fiil işlemek durumunda olan varlığın bir özelliğini keşfedebilecektir: bu ise, "bir" olmak ve kendisine doğrudan deneyim için verilmiş olan en mükemmel ousia'nın özgün varlık (pôs) tarzı üzerinde kendi kendini sorgulamaktır ki, o da "insandır". Bu yeni buluşun ışığında filozof, insanın iki temel gücünün, zekâ ile iradenin, anlamak ve sevmek yetilerinin özgün liyakatlerini daha iyi anlamak için, felsefenin diğer kısımlarının verilerini daha derinlemesine ele alabilecektir.

Doğrudan dışsal deneyimden yola çıkan İlk Felsefe, sona ermiştir. Ancak, geride bir soru bırakmıştır: Bizim doğrudan deneyimimizin nesnesi olan evrenin ötesindeki varlık düzeyinde saf edim olan , benim zekâmın ve irademin, dinsel bir deneyimde, çok özel bir biçimde amaçlanabilen ve sonuçta, insanlığın (geniş anlamdaki) dinsel geleneklerin Tanrı adını verdiklerini oluşturan bir İlk Varlık (Etre Premier) var mıdır? Onun dinsel gelenekler vasıtasıyla iletişimde bulunduğunu ve dolaysız deneyimin nesnesi olmadığını da belirtelim. Onun büyüklüğünü ifade etmeye kalkıştığımda, benim geleneksel şiirsi biçimlere, simgeselliğe, tenzihi olanları kullanan bir kavramsallaştırmaya (bu tenzihî ilâhiyat denilene daha ilerde tekrar değineceğiz) gereksinim duymamın nedeni, zekâmın kendi özel "bu"sunu ayrık olarak ifade edemeyişidir.

Ancak, (varlık düzeyindeki) bu saf edim var ise, onun bilgisi zekâmın spekülatif yaşamına hatırı sayılır bir zenginleşme sağlar. Bu saf edim, bir İlk "Nous" ise; onun var olabilirliğini sezinleyen benim özgün Nous'um onun hakkında daha fazla şey öğrenmeye, ve belki olanaklıysa, onun gizli yaşamına da katılmaya tutkulu bir "thumos" barındırır. İlk felsefenin ötesinde olan bu bilme, nasıl betimlenebilir? Felsefe tarihinin bize bu konuda yardımı olabilir mi?

4

METAFİZİK BİLGELİĞİN KEŞFİ

Batı düşüncesi tarihi -ki, bu bağlamda en karakteristik olanı Grek düşüncesidir- insanlığın bir değişmez değerini (constante) içerir: insanı zenginleştirip kemale erdirebilecek olan tam ve mükemmel bilgiye susamışlık. Bu susamışlık, bu temel "thumos", çoğu kez dinsel deneyim olarak çiçek açmıştır. Hesiode, Parmenides, Sokrat, Eflatun, vb. geleneğinde bu *Sophia,* Bilgelik olarak adlandırılır ve zekânın -bizim felsefe adını verdiğimiz- spekülatif ve kavramsal çalışması bu bilgeliğe ulaşmanın bir yoludur. Zekânın bu gerilimi "bilgelik aşkı" olan bir "thumos" tarafından teşvik edilir. Antik Yunan'ın felsefî zekâsı kutsalın belirli bir deneyimiyle ilgileniyordu. Sorumuzu tekrar hatırlatalım: İlk felsefe, bu *Sophia* ile bağıntılı değil miydi? Ya da daha çok ona yöneltmeyecek miydi?

Aslında, bu "Sophia", insanın felsefî deneyiminin dışında olan belirli bir sayıdaki ögeyi içerir; dolayısıyla onun, tam anlamıyla felsefeyi karşıladığı söylenemez.[1] Önceki paragraflarda zekâmızın olu-

1. Yunan mitolojisi *sophia*'nın bir parçası gibi görünmektedir; dolayısıyla, onun özgün bir felsefi değeri var mıdır? René Guénon bu bağlamda şunları ya-

şum düzenini, yaratılış düzenini açıklığa kavuşturmak istedik; felsefî girişimimizi sonuna dek vardırmak için, İlk Varlık'a ilişkin tüm felsefî çabaları İlk Felsefe'nin ötesinde olan ve onu bütünüyle oluşturmasa dahi Sophia'ya katılan "metafizik bilgelik" olarak adlandırmayı öneriyoruz.

Bu metafizik bilgeliğin birinci aşaması "Tanrı'nın varlığını kanıtlamak" değildir: "Tanrı" ismi, özgün felsefî bir terim değildir. Zira tüm felsefî çabalardan önce olan dinsel geleneklerce (zekânın oluşum düzenine göre) oluşturulmuştur. Bundan, bu kanıtlamanın özgün felsefî değil de, dinsel (dini savunucu) bir perspektife dayalı olduğu sonucu çıkıyor. Birinci aşama, bir değişmez'ler örgüsü, -bu girişimin eleştirel (yani, düşünsel) dolayısıyla da ikincil oluşu nedeniyle-, çıkış noktası oluşturabilecek olan bir örgü belirlemek için insanlığın ve filozofların dinsel kavrayışlarının bir bilançosunu çıkarmak da değildir.

Oluşum sırasına göre, zekâmızın oluşum aşamalarına göre, birinci aşama bir hipotezi ortaya koymayı ve bunu geliştirmeyi içerir: Varlık hiyerarşisinde, dinsel geleneklerin Tanrı dedikleri bir İlk'in varolması olanaklıysa, engeller, sorunlar, çıkmazlar, vb. nelerdir. Burada, bu türden konumların derinleştirilmiş bir eleştirel incelemesini yapmamız ve bunları şiddetle reddetmemiz gerekiyor: İnsan kalbi için erek oluşturacak olan bir İlk arayan öğretiler (duygusal ve ahlâkî düzey), tekâmül sıralamasıda bir İlk arayan öğretiler (düşünceler düzeyi: Descartes, Spinoza vd.) ve, ters bir perspektifte, insanın özgürlüğünü baskı altına alan tam erkli bir Kutsal'ın varlığını kabul etmeyi reddeden öğretiler (örneğin, insanın özgürlüğünün koşullanmasını analiz ederek, dolayısıyla varlık düzeninde bu İlk'in var ya da yok olduğu yargılarına hiçbir zaman varamayacak olan bir perspektifte bulunan Nietzsche, Marx, Sartre vd.) bu bağlamdadırlar.[2] Sonra da, zekâmızın varlık düzeninde bir İlk arayışında nasıl bir yol izleyeceğini araştırmamız gerekiyor. Bu yol alış, esas olarak, felsefe deneyimimi-

---

zar:"Eflatun elindeki tanrıların doğasına ilişkin en eski metinler konusunda ne düşüneceğini bilemediğini özellikle belirtir." (IG 24). Eflatun'un metnini ilerde, 66 nolu dipnotta, tekrar ele alacağız.

2. Bkz. M.D. Philippe'in uzun araştırması: Ekinde *Topique historique*'in 3 cildi bulunan *De l'être a Dieu.*

zin nesnesi olan evreni, İlk Felsefe'de yapmış olduğumuz fiilî durumdaki varlığın keşfinin ışığıyla aydınlatmaya ve kendimize, aradığımız bu İlk'in, deneyimimizin nesnesi olan evrene kıyasla içinde bulunduğu durumun fiilî hâldeki varlığın kuvve hâlindeki varlığa kıyasla içinde bulunduğu durum gibi olup olmadığı sorusunu sormaya dayalı olacaktır. Ya da yine, "kuvve hâlindeki" varlığın, fiilin amaç bağlamında herşeyin varlık ilkesi (ancak biyolojik, entelektüel ya da duygusal "yaşam" ilkesi değil, zira burada söz konusu olan şey "varlık" düzeyidir) oluşu nedeniyle "fiilî hâldeki" varlığa bağımlı oluşu gibi, deneyimimizin nesnesi olan evrenin (ve bizim kendimizin) de bir İlk'e bağımlı olup olmadığı sorusunu kendimize sormalıyız.

Bu hipotezden yola çıkarak, bir ikinci evrede, "Nous" (spekülatif ve temaşacı zekâ) doğrudan deneyimimizin nesnesi olan evrenin kuvve hâlinde oluş durumunun beş temel ve indirgenemez büyük kipliğini keşfedecektir. Aziz Thomas'tan beri "beş yol" olarak adlandırılmakta olan yollar vasıtasıyla "Nous" varlık düzenindeki bir İlk'in keşfine doğru yol alır. Bu İlk, fiilî hâldeki varlıktır, saf Fiil'dir. İnsan zekâsı için en zor girişim olanın can damarını oluşturan şey şöyle ifade edilebilir: Fiili ve kuvveyi aynı zamanda içeren bir varlık, varlık düzeninde ilk sırada olamaz. Bendeki sevmek yetisi beni bir diğerine, kendisi benim için iyi ve benim de onun için iyi olduğum bir dosta doğru götürür. Şayet, ben kendimin özgün "iyi"si olamıyorsam, bu ben noksanım (mükemmel değilim) demektir. Ben sevgilerimin kaynağıyım, fakat bende bir sevmek yetisinin bulunmasının nedeni ben değilim. Bu sevmek yetisi (uygulaması ya da etkin nedeni açısından değil de) varolması açısından zorunlu olarak, varolmak ile iyi olmanın kendisinde özdeşleştikleri bir "İlk İyi"ye (Premier Bien) bağımlıdır. Varlığın düzeni manevî sevginin düzeninden tefrik edilmedikçe bu bağımlılığın keşfi olanaksızdır. Zira bu tefrik, bana benim sevgimi yönlendirenin "İlk İyi" (ve yalnızca o) olduğunu, yoksa benim, temel deneyimim olarak, dostla olan ilişkim olmadığının bilincini sağlar. Dostluk uygulaması düzeyinde, benim sevgim nihaî neden olarak dostum ile bağıntılıdır. Fakat varlık düzeyinde alındığında, benim sevmek yetim dostuma bağımlı değildir, fakat Saf Fiil olan bir "İlk İyi" ye bağımlıdır. Varoluş düzeyinde ve yalnızca varoluş düzeyindedir ki, kuv-

ve hâlindeki varlığın fiilî hâldeki varlığa bağımlı oluşu gibi, benim sevmek yetim de bir "İlk İyi"ye bağımlıdır.

En ortaklaşa olan felsefî deneyimden yola çıkılarak benzer biçimde başka "yol"lar da geliştirilebilir: Hakikatin entelektüel bilgisini edinebilme yetisine sahibim, fakat yanılabiliyorum. Dolayısıyla mükemmel değilim ve bundan dolayı da varlığımda bir entelektüel bilgi yetisinin bulunmasının nedeni ben değilim. Dolayısıyla (uygulaması açısından değil de) varolması açısından bu yeti, saf varolma ve bilme fiili olan ve varolma ile bilmenin kendisinde özdeşleşmiş olduğu bir İlk Hakikat'e bağımlıdır. Biyolojik yaşamım bir gün sona erecektir, dolayısıyla mükemmel değildir. Bendeki bu yaşamak yetisi, uygulaması değil de varolması açısından, onun -kendisi devinmeksizin onu devindiren- varolma nedeni olarak, bir "Diğer Yaşayan"a bağımlıdır.[3]

Metafizik bilgeliğin üçüncü aşaması, bu "İlk"in varoluş biçimini belirlemek çabasını içerir. O Yaşam'dır, Aşk'tır, Zekâ'dır, dolayısıyla Ruh'tur ve Kişi'dir (Personne). O, evrenimizin çeşitli "nasıl"larıyla sınırlanmamış olan yüce bir "varolmak olgusu"dur (*ti esti*). Ona ilişkin açık seçik ve tam bir fikir edinemediği için, zekâ O'nu "müteal" diye adlandırır. Varlığın karşısında, Aristo'nun imgesiyle, güneş ışığının karşısındaki bir yarasa gibi olan insan zekâsı, zayıflığıyla, varlığımızın büyük "metafizik kalp yaraları"nın kaynağı olarak gördüğü, (Varlık düzeyinde) bizdeki (çalışmak, yaşamak, bilmek, sevmek yetileri örneği) "kuvve hâlindeki varlık"tan gelme olan herşeyin kaynağı olarak gördüğü bu "İlk"e ilişkin dolaysız bir felsefî deneyim sahibi olamaz.

Bir dördüncü aşamaya "Bilgelik perspektifi" adı verilebilir: Bu "İlk"in varlığını keşfeden zekâ, kendisi için dolaysız deneyim nesnesi olan herşeye yeni bir bakış -artık, yalnızca deneyim yoluyla tümevarıma yönelik olmayan, fakat her varlığın (varlık düzeyinde) bir İlk'e bağımlı oluşunun keşfini kullanan bir bakış- yöneltebilir; işte bu bağımlılık "yaratılmışlık" olarak adlandırılır. Ancak, biz genel

3. Aristo'nun Tanrısından bir "İlk hareket ettirici" olarak söz etmiş olanların tümü de onun *Fizik*'ini *Metafizik*'inden ayrımlamamış olanlardır ve dolayısıyla, bu kişiler İlk Felsefe'ye hiçbir zaman girmemişlerdir. "Özdeğinin kendisi edim olan ilke" savı güneşin, ayın ve yıldızların hareketlerinden tümüyle başka bir düzeyle ilişkilidir.

olarak dinsel geleneklerin verilerine gönderme yapan ve o bağlamlarda, dindar insanın kalpten, derin bağımlılığını ifade eden bu terimi kullanmayacağız. Zira, manevî yaşamın (zekânın ve sevginin) bağımlılığı varlık düzeyindeki bağımlılıktan çok ayrıdır. Varolmak, yaşamak ile düşünmek arasındaki daha köklü ayrılık ile bağıntılı olan bu ayrılık, Descartes'tan beri modern felsefe olarak adlandırılan felsefe tarafından kavranılmadığı için, Aziz Thomas'ın önerdiği "*esse creatum*" teknik terimine tekrar dönmek gerektiğini düşünüyoruz. Aziz Thomas'ta "*esse*", "varolmak olgusu" olarak kavranılan varoluşu ifade etmez, fakat çok daha derin olarak "varolmak fiilini" ifade eder. Bozulma (Fesat) içeren bir oluşumun içinde yaşamam nedeniyle, varolmayabilirdim. Bu "öz" (essence) adı verilen varlık gücüdür (puissance d'être). Ancak, aslında, benim için bu varlık gücü (herhangi bir şey değil de, "bu" (ceci) oluş gücü "öz"ünde bir belirlenim (determination) içerir. Özün, yaygın bir kavrayış ile, bu belirlenimin kendisini ifade ettiğini, ancak bu yaygın kavrayışın yarı yolda kaldığını belirtelim: Aziz Thomas bu belirlenimi ifade etmek için "*quiddite*" terimini kullanıyor), saf bir kuvvelik değildir; zira -"var olan" bir "bu" olarak- bende fiilîleşir. Bir özün (varlık düzeyindeki) fiiline "*esse*" deniliyor ve deneyimimiz dünyasının "*esse*"lerinin özel "*pôs*"larına ("nasıl"larına) "*esse creatum*" deniliyor: ikisi de bir "İlk"e bağımlıdırlar.

Bu "bilgece bakış", İlk Varlık'ı çeşitli dinlerde ya da çeşitli geleneklerde "ifşa" edilen ya da "tezahür eden" kutsal ile özdeşleştirmeyi olanaklı kılar. Bu "bilgece bakış", (varlık olarak) insanın ve onun dolaysız deneyim nesnesi olan evrenin, bir İlk Varlık'a olan köklü bağımlılıklarının, insanlığın somut olanaklarına daha yakın olan çok sayıdaki başka ilişkilerin ilk kökenini oluşturduğunu keşfeder. Çalışmak, dostluk ve yurttaşlık deneyimlerinin ötesinde bu bilgece bakış, yeni bir antropolojik temel boyut keşfeder ki bu, dinsel insan boyutu, kutsal ile temas arayışında olan insan boyutudur.

İnsanın belirli bir sayıdaki "metafizik çatlak"larına değindik: Biyolojik, duygusal, duyumsal, sanatsal, entelektüel vb. yaşamları, onun varlığı değildir. Bundan hemen çıkan sonuç insanın, varlık düzeyinde, bir "İlk"e olan bağımlılığının onda derin bir varolmak arzusunun, in-

sanın entelektüel, duygusal ve sanatsal etkinliğini yoğun biçimde teşvik eder. köklü bir "*thumos*"un uyanmasına yol açtığı, ancak bunların hiçbirinin bu "İlk"i tam olarak kucaklayamadığıdır. Bu çok derin çatlak, insanın büyük özlemlerini açıklar: Kökenler (mebde) özlemi (evrenin kökeni, insanın yeryüzünde ortaya çıkışı vd.), sonuçlar (meâd) nostaljisi (insanın ölümden sonraki kişisel akıbeti, evrenin akıbeti vd.), insanın kalbine çok yakın olan ilâhî bir varlığın özlemi, (insanın müşahade yaşamının ahlâk düzeyindeki kavrayışları bu bağlamdadır), insan zekâsının dolaysız olarak ulaşabileceği bir ilâhî varlığın özlemi (ontologisme), insan sûretinde olan bir ilâhî varlığın özlemi (insanbiçimcilik- ki bu, insanın dinsel yaşamının onun sanatsal etkinliğiyle karıştırılmasına yol açar), insan ile İlk Varlık arasında varolması temenni edilen mükemmel cemaat suretinde olacak olan bir cemaatin özlemi (ki, bu durumda siyasal yaşam ile dinsel yaşamın karıştırılması söz konusudur; dinsel yaşamın yerini alacak olan ideal toplum düşleri - Rousseau, Marx vd. bu bağlamdadır), kutsalın, yarattıklarında doğal olarak içkin olması (panteizm) özlemi, vd.

Bu "bilgece bakış", beşinci ve sonuncu bir aşamada tamamlanır: İnsanın kutsal ile temas arayışı aşaması. Bu sonuncu aşama Bilgelik sıfatını gerçekten hak ettiren aşamadır. Şimdi katettiğimiz yola bir bakalım: İlk Felsefe'den sonra, filozof varlık düzeninde bir "İlk" arar ve keşfeder, ve o zaman pek âlâ çok sayıdaki insanın dinsel deneyimlerinden (ve çoğu kez az ya da çok muammalı bir biçimde, efsaneler, nostaljiler, ikameler yoluyla) bilmekte oldukları bir "İlk"in söz konusu olduğunu sınayabilir.[4] Filozof, onun bu keşfi yapmasını spekülatif zekâsının, Nous'unun olanaklı kılmış olduğunu bilir. Canlı felsefesinde Nous'unun (insan zekâsının tam nesnesini, onun koşullanımı dikkate alındığında, varlığın değil de algılanabilir şeylerin kimliklerinin - ne ise o olunmasının- oluşturmasına rağmen) varlığa doğal olarak bağımlı olduğunu keşfettiğinde, uygulama düzeninde değil de, varlık düzeninde bir İlk'e bağımlı olan zekâsının bir tür İlk Varlık ile, O'nu anlamak için, O'na yönelebilmek yetisine (Aziz Thomas'ın deyişiyle,

4. Bir dinsel deneyimin saflığının değerlendirilmesi ancak işaret yoluyla olanaklıdır; yine (hep bir psişizm ile bağıntılı olan) içsel deneyimin gerçek bir felsefi hareket noktası olmadığını belirtelim.

"Capax Dei"ye) sahip olduğunu kavrar. Bu kavrayış ve idraktir ki, İlk İdrak'in göz kamaştırıcı ışığına bu katılımdır ki, bizim "metafizik temaşa" (contemplation métaphysique) dediğimizi içerir.

Bu temaşanın aranması, sonra da uygulanması Aristo'nun sentezinde önemli bir rol oynar. Onun, İlk Felsefe'nin geliştirilmesine tüm anlamını verdiği bile söylenilebilir. "Etik"inin birçok yerinde Aristo, *Nous* yaşamını azamî derecede yaşamaya çaba sarfedenin Tanrıların en çok sevdikleri kişi olduğunu söyler. Aristo'dan bir alıntı sunalım: "Gök ve doğa böyle bir ilkeye bağımlıdırlar. Ve bu ilke bize kısa bir an yaşamak için verilmiş olan mükemmel yaşam ile kıyaslanabilir olan bir yaşamdır. Bizim için olanaksız olan yaşam hep bu yaşamdır; zira onun fiili aynı zamanda zevktir. (...) Dolayısıyla, bizim ancak bazı anlarda duyduğumuz bu zevki Tanrı hep duyar. Bu, hayran olunacak bir şeydir; ve bunun büyüklüğü daha da hayranlık uyandırıcıdır. Ki, bu büyüktür. Yaşam da Tanrı'ya aittir, zira zekâ etkinliği yaşamdır ve Tanrı da bu etkinliktir; ve Tanrı'dan kaynaklanan fiil mükemmel ve ebedî bir yaşamdır. Yine, mükemmel olan ebedî bir canlıya Tanrı diyebiliriz; dolayısıyla, sürekli ve ebedî yaşam Tanrı'ya aittir, zira Tanrı odur".[5]

Bu mükemmel temaşa (contemplation parfaite) anlarında İlk Varlık'ın ışığının (nurunun) *Nous*'u bir temas, bir dokunuş, Aristo'nun deyişiyle, bir "*tigein*" oluşturur. İnsanın spekülatif zekâ yaşamında iki tarzı birbirinden ayıralım: (önermeden önermeye geçilen, discursif olan) spekülatif entelektüel bilgi, gerçekliğin ne olduğunu bilir; gerçekliğin biçiminin zekâca bir özümsenmesi ve dolayısıyla bilinen bu gerçekliğin niteliğinin kavranılması söz konusudur.[6] Zekâ vasıtasıyla olan bu kavrayışın içkin ürünü sözcüklerle ifade edip ilettiğimiz bir kavramdır. Zekâ, rastlantısal belirlemelerinin soyutluğunda, bilinen şeyin niteliğini kavrar ve başka soyutluklarla da, varlık düzeyindeki iki ilk ilkeyi -*ousia*'yı ve *fiili*- ve ilk belirlenimleri -nitelik, nicelik, bir olanı (l'un), ilişki vd.- kavrar. Buna karşın, üretilen içsel fiilin artık

5. Aristo, *Metafizik,* L, 7, Bk 1072 b 1430, Tricot, 2, 680-683, yine Lorite, *Pourquoi la metaphysique?,* s.318 ve M.D. Philippe, *Topique historique,* I, s.90.
6. Niyet öznesi olarak varlık, zekâ tarafından tasarlanan bir varlığı ifade eder; "entitatif" varlıktan, yani gerçekte var olan varlıktan ayrılır.

gerçekliğin bir tür kopyası, bir kavram değil de - İlk Varlık'ın, yaşamını ve ışığını, "habitus contemplatif'i (temaşa alışkanlığını, yetisini- çn.) elde etmek için yeterince arınmış olana iletmesiyle- manevî ışığın bir uzantısı oluşu nedeniyle, metafizik temaşa (temaşa tarzında bilgileniş) artık soyutlamadan kaynaklanmaz, fakat bir tür ortak doğaya sahip olmaktan ileri gelir.

Bu temaşa sırasında ruh, İlk Varlık'ın enginliğinin içinde sabitleştirilmiş ve O'nun ışığına (nuruna) gark olmuş gibidir. Bu temaşanın ürünü, zekânın alışılmış bilme hazırlığını aştığı için, onu tecrübe edenlerin söylediklerine inanılacak olursa, İlk Varlık'ın *Nous*'a kendi iyiliğinden (rahmetinden) bir feyz sağlayarak onun fiilîleşmesine katıldığını kabul etmek gerekir: Bu feyz -Aristo'nun da dediği gibi- zekânın içerdiği şu "İlahî olan şey" değil midir?[7]

7. Bkz. *Ethique,* 10, 7, Bk 1177 b 26 ss., Tricot, s.512; Guénon bu bereketliliği, Doctrina Sacra'dan alıntılamıştır ve tekrar değineceğimiz bir deyim ile "doğaüstü" olarak nitelendiriyor.

5

KUTSALIN İZLERİ: TEZAHÜRÜN DÜZENİ

Yapıtının bize ulaşmış olanından anlayabildiğimiz kadarıyla, Aristo salt spekülatif bir yoldan, yani hiç bir "dayanak" -ne simgesel biçimler, ne dinsel gelenek verileri, ne de özel zihinsel teknikler- söz konusu olmaksızın, metafizik temaşaya ulaşmıştır. Yazılarının zahirî ve batınî olarak iki kısma ayrımlanmış olması temaşaya ulaştıran "yol"ların -örneğin sûfîlikteki gibi- inisiyatik bir iletişimi sağlamak kaygısından çok, onun sentezini yalnızca onu izleyebilecek olan öğrenci grubu için geliştirmek sağduyusundan kaynaklanır. Aristocu yazıların Guénoncu okulda sık sık çağrıştırılan bu tefrikine yeterli bir teknik analiz ender olarak eşlik eder.

Bu salt spekülatif yol çoğu kişinin kapasitesini aşar: Aristo'nun tekrarlayıcılarının sayısı gerçek öğrencilerininkinden çok fazladır! Bu "dayanak"ların başlıcalarını sayıp dökmek ve analiz etmek ilginç olurdu. Ancak, bunu burada yapamayacağımız için, yalnızca bunların ortak ilkesini belirteceğiz: "Yaratılmışların büyüklüğü ve güzelliği, kıyas yoluyla, Yaratıcılarının temaşasına yöneltiyor."[1] İnsanın kutsala

1. Sag. 13, 5.

götüren yolları aramaya ve daha alt düzeyde, bir Bilgelik perspektifi içinde, deneyimimizin nesnesi olan dünyaya, kutsalın, bir izi ya da kalıntısı olarak bakmak; onda kutsalın bir varlığını görmeyi içerir. İnsanın bu çok özel etkinliği, bizce, insanın özgül bir antropolojik boyutunu oluşturur: "Dinsel insan" boyutu.

"Tezahür" terimiyle insanın, bir "Bilgelik muhakemesi" ile, evrenimizin gerçeklikleri ile o gerçekliklerin bağıntılı oldukları İlk (gerçeklik) arasında varlıklarını keşfedebileceği ya da kurabileceği tüm düzensel ilişkileri ifade edeceğiz. Bu düzen ilişkileri maddenin yapısında, kozmosun fiilî hâlinde, biyolojik yaşamımızda, entelektüel yaşamımızda, sevgi yaşamımızda, duyarlılığımızda vd. konumlanmış olabilirler. René Guénon, çalışmasının önemli bir kısmını bu düzen ilişkilerinin şifrelerini çözmeye, bunların anlamlarını derinleştirmeye ve insanlığın çeşitli dinsel geleneklerinin arasında tekabüliyetler oluşturmaya ayırmıştır.[2]

İnsanın kalbi, emrine amade olan tüm harikaların şifrelerini dinsel bir bakış ile çözümleyerek, Tanrı'sına yakınlaşmayı deneyimlemiştir. İnsanın, kainatın düzeninin canlı kaynağı olarak kabul ettiği Yaratıcısına karşı duyduğu sevgiyi, "hayranlık" (ya da tapınma) olarak adlandırıyoruz.

Bu tapınma bir bağımlılığa tanıklık eden, hayvansal ya da bitkisel ürün, ekmek vb. şeylerin takdim edilmesi şeklindeki jestlerle ifade edilir. Cemaati temsil eden Baş Rahibin yönettiği takdimeden sonra, takdime nesneleri -hem bir daha kimsenin onları kulanmaması için, hem de artık gereksiz olduklarını ifade etmek için- tüketilirler (ya da bir biçimde yok edilirler). Ancak, bunların (şayet söz konusuysa) dileğin gerçekleşmesinden sonra tüketildikleri de olur.

René Guénon'a göre, bir din zorunlu olarak şu üç bileşeni içerir: Bir dogma, bir ahlâk ve bir ibadet.[3] İlk Varlık'ın, bu dünyadan geçişi-

---

2. Bkz. René Guénon, *Symboles fondamentaux de la science sacrée.* Guénon'un izleyicileri , muhtemelen, onun yapıtını en çok bu zeminde ele almışlardır; bibliyografyamızı , bilerek, incelememizin ana temasıyla sınırlandırdık. Bu bibliyografyada yer alan Benoist, Chenique, Laurant, Robin, Tourniac, vd. isimlere ait yapıtlar ve "Actes" ın kendileri de önemli bibliyografik ögeler içerirler.
3. IG 82.

miz sırasında yapmış olduğumuz tüm iyiliklerin bu yaşamın sonrasındaki sayıp dökücüsü olarak kabul edildiği dinsel geleneklerde, "dinî yaşamın beşerî nurunu oluşturan" olarak da anlaşılabilecek olan, ahlâkî ve sosyal verilerinden ve kimi kez de mevtaların Tanrı'nın rızasını kazanmaları ve cennete layık görülmeleri için şefaat etme olayından söz edilir. Geniş anlamında alınan ibadet, "kutsal" olarak nitelendirilen şeylerin tümünü içerir. Örneğin, kurbanlar, adaklar, estetik olaylar (ilâhiler, danslar, müzik, giysiler, mimari, ibadet, duaların okunması) gibi. Geniş anlamıyla tezahürün ifade edilmesine yarayan biçimlerin tümü "simgesel" olarak nitelendirilirse, kutsalın Simgesel ile yakından ilişkili olduğunu söyleyebiliriz. Yazarımızın sık sık altını çizmiş olduğu üzere Simgesel, dinî bir "biçim" değildir. Zira o her dinde söz konusu olan dogmatiğin kaynağında yer alır.[4] Onun evrensel bir değeri vardır. Oysa ki, bir "biçim"de, tüm dinlerin şu ya da bu halka, şu ya da bu ırka, şu ya da bu kültüre, az ya da çok uyarlanmış oldukları söylenilebilir. Tekâmül sıralamasında, Simgesel, dogmatikten önce gelir ve daha evrenseldir; ancak yaratılışsal sıralanıma göre, insanın dinî yaşamının sıralanımına göre Simgesel, dogmatiğin bir tür hizmetindedir: (Güneş, ay, su, ağaç, ateş, gökkuşağı, ekmek, şarap söz, vd. örneği) görselleştirilebilen, dolayısıyla çoğunluğa hitap eden simgeler, dogmatiğin anılmasının ve özümsenmesinin lehinde olarak işlev görürler. Fakat simgeseller, her ne kadar insan zekâsına, sevme yetisine, estetik duyarlılığına ve psişizminin çeşitli kaynaklarına çağrıda bulunuyorsa da, tezahürün düzenini evrensel bir boyutta ifade ediyorsa da, aslında bir beşer ürünü değildir. O daha çok, "dolaylılaştırılmış" bir İlâhî İlim kapsamındadır (hierophanie). Kardinal Danielou bu bağlamda şunları söylüyor: "Astronomi bizi yalnızca göksel mekanik hakkında bilgilendirir. Ancak bu, yüzeyde kalmaktır. Yıldızlar âlemi anlamlarla doludur. Ve tespit edilmesi gereken şey de bu anlamlardır. Yeryüzündeki gerçekliklerin arketipleri olarak görülmesi gerekenin, yıldızların hareketi olmadığını Guénon iyi görmüştü; yıldızların hareketi daha çok başka bir düzendeki gerçekliklerin simgesiydi.

Bu tespit, yıldızlara tapınmanın söz konusu olmayıp, görünür göğün, manevî âlemin kendisi vasıtasıyla tezahür ettiği bir tecelli oldu-

4. AI 119; CR 185, Actes 184 ve 211.

ğunu söylerken, Mircea Eliade'ın düşüncesiyle bağdaşır. İnsan varoluşunun yıldızlar tarafından koşullanmış olduğunun düşünüldüğü bayağı bir astrolojinin bu bağlama zıd düştüğü görülmektedir."[5]

5. Jean Danielou, *Essai sur le mystère de l'histoire,* s.121.

6

İNİSİYATİK BİLGELİK

dinî tarzların, dinî yaşamın ifade tarzlarının ve çeşitliliğinin ötesinde, René Guénon insanın, Yaratıcısına ve Kâinatın düzeninin sahibine tapınmasının, onun Tanrı'sıyla çok daha kişisel bir temasını ve Tanrı'sına ilişkin çok daha doğrudan bir bilgilenimi gerektirdiğini belirtmiştir. Bir yapıt ne denli çok bilinirse, onun sahibiyle karşılaşmak da o denli çok istenilir. Büyük dinlere ilişkin sabırlı bir araştırmadan sonra aralarında (bâtınî olarak nitelediği) ortak bir temelin bulunduğu sonucuna varıyor: Tanrı'nın nurlu yaşamına, belirli bir ölçüde, bir katılım sağlamaya çalışmak. Ancak, René Guénon'un yapıtında ifade edildiği biçimiyle, Tanrı'nın yaşamına bu katılış (Aristocu terim ile) *Nous*'un "*tigein*"inin yol açtığı " sevinç anlarından" -yani, "metafizik temaşa" adını verdiğimizden- farklı mıdır? Zannetmiyoruz. Bu arada, Aristo'nun temaşaya salt spekülatif ve son derecede soyut bir yol ile ulaşmış olduğunu belirtelim; en saf dinsel deneyimlerin amacını oluşturan Tanrı'yı temaşa (şekil, imge, kutsalın çeşitli veçheleri gibi) belirli vasıtalarla da az çok bağıntılıdır.

Tanrıyı temaşanın ne denli zor ve gerekli olduğunu, ne denli gündelik kaygının ötesinde olduğunu, (kuşkusuz bunu deneyimlemiş ol-

manın sonucunda) bilerek Guénon, bunun ancak ciddiliklerinin garantisi olan ve manevî akımları içeren mikrokozmosların ve belki de velâyetlerin oluşturulmasına yardımcı olan uzun bir deneyimin mirasçısı olan dinî geleneklerin bünyesinde oluşabildiği kanısındadır. Guénon, "inisiyasyon" teknik terimiyle temaşa ortamının oluşmasına yardımcı olan manevî akımın iletilmesini ifade ediyor ve üyelerini temaşaya yöneltebilen tüm topluluk biçimlerini (anlamı vurgulamak için baş harfini büyük olarak yazacağımız) Geleneksel (Tradisyonel) terimiyle nitelendiriyor. Temaşanın oluşturulmasına hazır hâle gelmeyi ise "metafizik tahakkuk" olarak adlandırıyor. Terim etimolojik olarak iyi oluşturulmuştur, fakat anlam muğlaklığı riskini taşımaktadır. Zira birincil olarak Aristo'nun yapıtıyla bağıntılıdır; fakat Descartes, Leibniz, Kant, Hegel ve Sartre'dan bu yana bir anlam belirsizliği içine düşmüştür. Biz , ister salt spekülatif yoldan elde edilmiş olsun, ister bir dinî yaşam vasıtasıyla ulaşılmış -dolayısıyla da, dinî tarzlardan etkilenmiş- olsun, *Nous*'un (ruhun) temaşasından söz etmeyi yeğliyoruz ve dolayısıyla, bunu "spekülatif-dinî yol" deyimiyle ifade etmeyi öneriyoruz.[1] Şunu belirtelim ki, biz -temaşanın, "philia" yani "dost sevgisi" olarak, kişisel ve herkes için içsel bir olgu olması nedeniyle- kişinin bunların (spekülatif ve dinsel yollardan) hangisinde yol aldığını belirlemenin çok zor olduğunu kabul ederek, iki temaşa türü değil de, iki büyük vuslat tipi ayrımlıyoruz.

Guénon'un mesajının inisiyatik bir bilgelik içerdiğinin kabul edilmesi gerekir: Nitekim yazar, aslında beşerî olmayan Simgesel ile, yine aslında beşerî bir olgu olmayan Tahakkuk adını verdiğinin arasında yakın bir ilişki kurmaktadır. Bu simgeselin temaşacı bilgisinin bir tarihsel süreklilik tarzına uygun olarak oluştuğunu gözlemlemiştir ve bu simgeselin kaynağını, eşyayı adlandırmak iktidarına sahip olan ilk atalarımızda bulduğunu olumlamak için ve İnisiyenin tahakkukunun

1. Georges Vallin tarafından önerilen "mitolojiko-metafizik" deyimini kullanmayacağız. Milarepa ve belki Hallâc da artık *Nous* (spekülatif ve temaşacı zekâ) yönünden değil de, vahdet nurlarının indiği "manevî kalp (kalp gözü)" yönünden anlaşılması gereken farklı bir "tigein"e tanıklık ederler. Konudan uzaklaşmamış olmayı temenni ederek, bugün bu diğer deneyimin varlığına işaret etmekle yetinmeyi yeğledik; bu bağlamda, bkz. dipnot 156

insanlığın sona erişi, kişisel günah ya da kozmik devrelerle ilişkili derece düşüşü gibi çeşitli biçimlerde açık!anmış olan ilk hâline (cennetteki Âdem (a.s.)) belirli bir katılımdan başka şey olmadığı sonucuna varmak için, çeşitli tradisyonların farklı yönlerdeki tanıklıklarını kullanmakta tereddüt etmemiştir.[2]- [3] Ne olursa olsun, *Nous*'un yaşamını işleyen Bilgenin kutsaldan aldığı ihsan "*Doctrina Sacra*" (Kutsal Öğreti)daki "doğal-öncesi" denilenden başka bir düzey ile ilişkili değildir ("doğal-öncesi " terimine sonra tekrar değineceğiz). Bilgeliğe ulaşmak için, yani temaşa hâlinde yaşamak için, insanın hâlihazırdaki kendisini pzişizmine, egoizmine ve maddesel tutkularına mıhlayan durumu ile mücadele etmesi gerekir. Bedensel olarak yaşamakta olan kişi, kendisini psişik olandan intellekt (zekâ) düzeyine, önermeden önermeye geçilen gidimli (discursive) ustan *Nous*'a geçiren bu uzun, zahmetli ve çileli yolun sonunda kurtuluşa ulaşır.

Bu kurtuluşun Kutsal Öğreti'de tanımlanan "Selâmet" ile hiçbir ilişkisinin olmadığı açıktır - ancak, bu hususu tekrar ele alacağız.

---

2. Bkz. Tekvin, 2/20.
3. AI 31 ve 251; CR 125; LGT 86-87; Robin 105; doğal olarak, Âdem ile Havva'nın Mağfirete erdirilmesini bunun dışında tutmak gerekir; zira bu, bize Doctrina Sacra'da bildirilmiştir ve onun dışında hiçbir anlamı yoktur.

7

TENZİHÎ BİLGELİK

Bir varlığın büyüklüğü, güzelliği, iyiliği, beşerî düzeyde o varlığın çok nitelikli, yüksek ve üstün oluşuyla bağıntılıdır.

Bu terimlerin, kutsala uygulandıklarında, ifade edilmek istenileni tam olarak ifade edemedikleri görülür: Spekülatif zekâ, temaşasının nesnesini betimlemekte yetersiz kalırlar. İlk Varlık (geleneksel dinlerin Tanrı'sı) hükümran biçimde Varlık'tır, Birlik'tir, Güzellik'tir, Yaşam'dır, Zekâ'dır, Sevgi'dir, Güç'tür... fakat hangi ölçüye göre? İnsan zekâsının kendini ifade etmek için, deyim yerindeyse bir tür evrensel bir yol olarak, bazı sanatsal yöntemlere başvurduğunu tecrübe bize ifşa ediyor. Bunlardan en yaygın olanları yüceltme yöntemleridir, sonra uknumlaştırma gelir - büyük harf kullanmak bu bağlamdadır. Bir diğer yöntem -özellikle, cismanî dünyayla bağıntılı varlık tarzlarına yönelik olarak- tenzihin kullanılmasıdır: (Metafizik bilgeliğin keşfettiği ve İlk Felsefe'ye konu olan) İlk Varlık'ın ya da (dinsel tradisyonlarda kabul edilen ve kendisine tapınılan) Tanrı'nın sonsuz olduğu, cismanî olmadığı, ezelî ve ebedî olduğu, zekâmızla ulaşılamaz olduğu vb. söylenilir. Ancak, zekâ daha da geliştirilmiş (ve dolayısıyla sağdu-

yudan, doğrudan deneyimden daha uzak) olan bir yöntem kullanabilir: Yani, İlk Varlık'ın (ya da kavrayışımıza bağlı olarak Tanrı'nın) özgül varlık tarzları, onların müteallikliklerini daha iyi değerlendirmek için yadsınır, ki bu, kutsalın, kendi özgün varlık tarzlarından bizim zekâmızın bu varlık tarzlarına tam olarak nüfuz etmekten uzak oluşu kadar uzak olduğu anlamına gelir.

Bizim "tenzihî bilgelik" dediğimiz de zekânın çok belirgin biçimde, temaşacı bir perspektifte yürüttüğü bu çabasıdır. Bu yöntem, görecek olduğumuz üzere, Doğu öğretilerinde çok geniş ölçüde yaygındır. Bu bağlamda karakteristik olan bazı yazarlar şunlardır: Saint Denys (ya da takma adıyla, Areopagite), Plotinus, Maitre Eckhart.

Bununla birliktelik içinde olan bir diğer yöntem de temaşadaki manevî yaşamı açıklamak için varlık terminolojisini kullanmaktır. Anlaşılamamaları tehlikesi nedeniyle bazı deyimlerin sözlük anlamlarında alınmamaları gerekir. *Nous*'un temaşası sırasındaki manevî iletişim, bilen ile bilinen arasında, Bilge ile kutsal arasında yakın bir bağımlılığı gerektirir; tenzihî bir perspektifte bu ikisinin özdeşliğinden söz edilecektir.[1] Fakat, (İlk Felsefe perspektifindeki bilen nedir, bilinen nedir, iletilen nedir soruları bağlamlarındaki) varlığın analizi düzeyinde olsaydık -Hegel'in, evrenin tüm potansiyalitesini harekete geçirenin, sanatsal zekâsıyla insan zihni olduğunu kabul eden, kozmik-insanbiçimci ilâhiyatıyla (cosmo-anthropo-theogonie) bağdaşabilmek için- özne ve nesneyi birbirinden köklü biçimde ayrımlamamız gerekirdi.[2]-[3] Zihinsel bilginin "zekâ ile müdrikenin ortak edimi" olduğunu öne süren Aristo'dan sonra skolastik öğreti, zihinsel bilgide tahakkuk ettirilen bu özne -nesne birliğini, onun -bilinen'in zati varlığının (özgün varlığa -*esse*- sahip olan varlığın) bilen'in bilmesiyle değişime uğramayışı bakımından- bir kastî modu içerişini geliştirerek açıklamıştır. Ancak, *Nous*'un temaşasının bilgisi açısından, bu doğru değildir. Zira, Aristo'nun deyişiyle, bu sevinç anlarında İlk Varlık -insanın çabasını bir tür yanıtlamak, ona ulaşmak için - yaşamını ve nurunu iletir. M.D. Philippe'in bu bilginin salt manevî değil de, aynı zaman-

1. IG 93
2. IG 215
3. Bkz., M.D. Philippe; *L'être* , 2, s.526-527 ve *Lettre à un ami*, s. 84.

da "yarı maddî" bir tarzda tahakkuk ettiğini yazmış olmasının nedeni de budur.[4]

* * *

Kuşkusuz, kutsala tenzihî yaklaşım ve temaşa perspektifleri, ona alışkın olmayanlar için belirli bir uyarlanmayı gerektirirler. Maneviyat tarihindeki gibi felsefe tarihinde de farklı geleneklere mensup olanların birbirlerini anlayamayışlarını sergilemesine ancak acınabilir. Böyle durumlara ileride daha uzunlamasına değinmek üzere, burada, bu bağlamda, Hinduizm'de -bu öğretide "Varlık Olmayış"ın (*Non-Être*) söz konusu edilişi nedeniyle- yalnızca "boş bir öğreti"yi görmüş olan Jacques Maritain, P. de Lubac ve Kardinal Danielou'yu zikretmekle yetinelim. Ünlü protestanlık tarihçisi Alman dominikeni Denifle, Maitre Eckhart'ta yalnızca " dengesiz bir skolastik"i görmüştür. Ancak, yaşamının sonuna doğru "bazı temel noktalarda" onun hakkında yanılmış olduğunu kabul etme entelektüel namusluluğunu göstermiştir.[5]

Tek yönlü anlayışlarla (Doğuluların, özellikle Aristo tarafından ifade edilmiş olan İlk Felsefe bağlamında, bir tür, yorumsal açıdan tek yönlü anlaşılmalarıyla) ilgili olarak, Georges Vallin'in *La Perspective Métaphysique* (Metafizik Perspektif) adlı yapıtına işaret etmemiz gerekiyor.

Doğu öğretilerini çokca incelemiş olan yazar *Nous*'un temaşası ile "tenzihî bilgeliği" özdeşleştiriyor ve bu da kendisinin, kategorik olarak, olumsuzlayıcı formülasyonun olmadığı yerde gerçek metafiziğin ve manevî deneyimin bulunamayacağı sonucuna varmasına yol açıyor. Bu perspektif, yazarın İlk Felsefe'yi anlamasını ve Aristo'nun bu felsefede bir temaşa deneyimini amaçlamış olduğunu keşfetmesini engelliyor. Yazarın kitabından bazı karakteristik bölümleri aktaralım: "Varlık olarak varlık üzerine sistemli bir spekülasyon olarak metafizik ve 'ilk neden'ler konusu Aristo ile başlar ve Batı'nın felsefe spekülasyonunun tümü bizce Aristo'nun fikirlerinin aşkınlığını kabul etmeyi-

4. M.D. Philippe: *L'être*, 2, s.518
5. Bkz. Jeanne Ancelet-Hustache: *Maitre Eckhart et la mystique rhénane*, s.176.

şinin ve Eflatuncu anımsamanın, metafiziğin ontolojiyle (varlıkbilim ile) özdeşleştirilmesine yol açtığının kabul edilebilirliği ölçüsünde, bu kökenin damgasını taşır gibidir.[6] Bu özdeşleştirme bize, özenle açıklığa kavuşturmamız gereken anlam ve sonuçlarla dolu gibi görünüyor. (...) Metafiziğin ontolojiye indirgenmesi, metafizik bilginin aslında soyut ve kuramsal bir kavrayışını ve çelişkisizlik ilkesinin başatlığını içerir. Ontoloji olarak metafizik, varlık üzerine "manevî deneyime" yabancı olan bir spekülasyondan başka bir şey değildir. Dahası, bu metafizik kavrayış az çok kazaî ve yüzeysel bir kavrayıştır. Ontolojinin kavradığı biçimiyle, İlk İlke'nin belirgin doğası bir sınırlılık, yani ilkesel evrenselliğin bir olumsuzlanımını içerir. İlkenin kendisinde olduğu gibi, ilke ile tezahür arasında da indirgenememiş farklılıklar yaratır. (...) Bu durum, bilgi düzleminde akıl ile us arasında bir karışıklık ile yorumlanır. (...) İlâhî zekâdan köklü biçimde ayrı olarak konulan bir beşer aklında bulunan özerkliğe dayalı olan ontoloji , Kant ile olabildiğince gelişmekte olan bir insancıllık içerir. İlkenin sınırlı karakteri, deyim yerindeyse, insan idrakinin ilkeye ilişkin olarak sahip olabileceği bilginin doğasına yansır. Aristo'nun İlk Felsefesi, bilindiği gibi, çifte bir konu içerir: (1) Varlığın, aslında, duyusal dünyanın kategorilerine indirgenmiş varlık olarak incelenmesi; 2) Yüce zatiyet olarak kavranılan Tanrı'nın, yani İlke'nin "zatî" yönünün, tefekkür konusu edilişine indirgenen ilâhiyat. Batının Aristo bağlamında olan klasik ontolojisi, kutsallığın bu az çok soyut biçimler alabilecek olan zatî yönünü hiçbir zaman aşamayacaktır. (...) ya da kendinin bilincinde olmak (Conscience de soi) olarak kavranılan varlık olarak ontolojik ilkeyi, kuramsal değilse bile pratik olarak, dünyanın var oluşuyla bağıntılandırarak kavramaya götüren bir sınırlılık içerir.[7] Batı felsefe-

---

6. Wolf tarafından kullanılan bu terimi hiç kulanmayacağız; zira Wolf'un mensup olduğu tradisyon, ilâhiyatçı bir perspektife sahip olan tradisyon, İlk Felsefe'yi maddeselleştirerek onu bir tür "métalogique" (mantık-ötesi) yapmıştır. Bkz. M.D. Philippe, *Une philosophie*, 1, s.55-56 ve 88.
7. Georges Vallin, *Metafizik Perspektif*, s. 35-36. Bu teyid dizisinde insanı kaygılandıran bir şey var: Yazar, Aristo'yu, bayağılaştırıcı okul el kitaplarının dışında başka bir yerden öğrenmiş midir? Spekülatif Aristo sorunsalının ciddi bir analizi için bkz. Lorite, *Pourquoi la métaphysique?*", M.D. Philippe'in yönetiminde (İsviçre) Fribourg Üniversitesine verilmiş olan doktora tezi.

sinin ilk büyük devriminin, metafizik olarak adlandırma alışkanlığında olunan ve Aristo'yu -metafiziği ontolojiye indirgeyerek- Eflatun'a karşı çıkmaya yöneltmiş olan kökeni ile çakışan devrim olduğunu zannediyoruz. Aristo'nun metafiziğin babası olduğunu kabul etmenin haklılığı ölçüsünde, onun gerek sistemlerin, gerekse metafizik tarihinin var olmasını sağlayan dogmatizmin de babası olduğu kabul edilebilir: Yani, metafiziğin -küllî'nin (universel) anlamının bir karartılmasına tekabül eden- ontolojiye indirgenişi. (...)".[8]

Burada Aristo'nun, eşzamanlı olarak, kendisi de dünyayı düşünmeksizin, yalnızca kendisini temaşa ettiren Tanrı'sının "soyut aşıklığının" söz konusu edilmesinin, kişisel bir araştırmanın sonucu olmaktan çok sıradan bir el kitabından elde edilen bir bilgiye dayanmasından kaygı duyulur.[9] Yazar Aristo'nun önerdiği teknik geliştirmeyi iyice incelemek kaygısını hiç duymamış gibidir. Dolayısıyla, bu da onun en beklenilenlerinden birkaç tezi Aristo'dan alıntılamasına yol açmıştır: " 'Kendi kendinin nedeni olan bir Tanrı';[10] insana ilişkin olarak -ve bir 'akıllı hayvandan ibaret olan insan'[11] kavrayışına kolayca geçilebilmesini olanaklı kılan- şu 'İnsan, özü itibarıyla akıllı hayvandır' kavrayışı;[12] Aristocu 'Cevher'in ya da, 'ousia'nın, (...) somutlaşan cevherî bileşimlerde[13] tezahür eden öz olduğu' iddiası; mesalâ, Aristo'nun, Eflatuncu senteze ilişkin olarak, kendini yapmak zorunda hissetmiş olduğu eleştiriyi şu şekilde değerlendirmek: 'Aklîleştirici ve dogmatikleştirici bir zihniyet, kemalin lâ teayyünü ile yoksunluğun lâ teayyününü birbirine karıştırmaktan kendini alamaz.' Aristo'nun Eflatuncu İde'yi, şu gerçek "küllî somut"u kavrayamayışı da bundan kaynaklanır.[14] "Eflatuncu İdeler Aristo'nun gözünde içi boş soyutlamalardı."[15]

---

8. A.g.e., s.39.
9. A.g.e., s.95 ve 226.
10. A.g.e., s.129.
11. A.g.e., s.130.
12. A.g.e. s.131 ve 200.
13. A.g.e. s.225, bkz.s.167; "*ousia*" ilke ve nedendir, bkz. Lorite, a.g.e. s.115.
14. A.g.e. s.73, 41. dipnot.
15. A.g.e. s.138. Bu değer yargısı hiçbir analize dayanmıyor.

"Bütüncül bir tenzihî bilgelik" arayışında, ya da deyim yerindeyse, evrenselliğiyle, geleneklerin ve insanlığın zihinsel ve manevî çabalarının çoğunluğunu ya da en azından en derinlerini bütünleştirebilecek bir bilgelik arayışında, yazar girdiği çeşitli alanların özgüllüklerine yeterince saygı göstermemiştir.

Yazarın kaleminde, olumsuzlama kimi kez zekânın tüm yaşamını kaplamak eğilimindedir; burada insan zekâsının koşullanmışlığı bakımından bir gerçekçilik eksikliğinden söz etmek yerine, metafizik bakışın ve bir şairane bakışın - çok kişisel ve çok ilginç olan, ancak zayıflıkları da bulunan bir tezin ortaya çıkmasına yol açmış olan- bir başka bağlama oturtulmasından söz etmeyi yeğliyoruz.

Yazarın sözünü ettiği "sezgisel ve doğrudan kavrayış"ın[16] Zât'ın sonsuzluğunun zihinsel kavranılışına, Sonsuz ile sonlunun,[17] Mutlak olan ile "tezahür etmiş" olanın, ego ile Mutlak'ın arasındaki[18] -çıkış noktası Mutlak'ın kendisi olan[19]- sıkı özdeşliğin,[20] şu metafizik perspektifin, *Nous*'un temaşasıyla özdeş olmaması ve daha çok dünyanın bir temsili çabasından kaynaklanması olanaklıdır. Ayrıca, kavramsal soyutlamayı aşmak isteyen metafizik perspektifin, genel olarak imgenin ve özel olarak da efsanenin sezgisel ve bileşimsel karakterinde zihinsel sezgiyi yönlendirmeye özellikle elverişli olan bir ifade vasıtasını bulduğuna dikkati çekmek gerekir. (...) Esas olarak ilgileneceğimiz açık metafiziğin yanında, efsanelerin ve simgelerin -özgün felsefî ifadenin ancak (bize en yakın olan) kavramsal planda zâhirleştirerek başka bağlama oturtabildiği- derin anlamını oluşturuyor gibi görünen içrek metafiziği ayrımlamak gerekir."[21]

---

16. A.g.e. s. 142, bkz. s.205.
17. A.g.e. s. 114.
18. A.g.e. s. 127.
19. A.g.e. s. 135, bkz. s. 56; "hiperontoloji"nin "Varlık-üstü" ya da "Varlık Olmayış" olarak tanımlanması.
20. A.g.e., s. 140. Mutlak burada kartezyen Cogito'nunki gibi dolaysız bir apaçıklık nesnesidir, Hareket noktası olarak (olumsuzlayıcı-dinsel bir perspektifle bağıntılı olan) bir içsel deneyimi almış olmasından dolayı, yazar İlk Felsefe'ye girmemiştir... bu nedenle, Aristo'nun mesajından bütünüyle habersiz kalmıştır. Bu hata, Doctrina Sacra'dan hareket eden ve metafiziği ele aldığını öne süren, Maritain'inkini anımsatıcıdır.
21. A.g.e. s. 47-48.

Temsil kaygısının ilk planda yer aldığı bir perspektifte, analiz evresi tüm önemini yitiriyor. Eflatun'un belirgin (explicite) imasında, büyük harflerin bolca kullanılması çeşitli düzeylerin özgüllüklerini hafifletebilir. (Özellikle varlık ve manevî yaşam daha az tefrik edilebilir) ve hatta bazı zorlukları gözden kaçırtabilir: "Varlık-Olmayan" yok ise, ya da daha çok, "Varlık-Olmayan" Varlığın doluluğunun içinde belirli bir ölçüde kurulmuşsa, bu doluluk gerçekten doluluk değildir. Zira, "varlık olmayış"ı kendinin dışında bırakmakta ve bu dıştalama nedeniyle de sınırlanmış bulunmaktadır."[22] Bu söylem, sözcük anlamında (ya da İlk Felsefe bağlamında) alındığında, desteklenemez niteliktedir.[23] Zira, varlığı onu özellikle insan zekâsının mantıksal ve imgesel etkinliği açısından göreli kılacak olandan ayırır. Benzer biçimde "Bir"in, varlığın ötesinde olduğu savında, "Bir" artık edim halindeki (fiilî hâldeki) varlığın özelliği değildir; zira, varlık artık Bir'de değildir - varlık o zaman algılanabilir ile özdeşleştirilmiş olmuyor mu? Yine, "Mutlak'ın şahıs-ötesi yönü"nün çağrıştırılması "şahıs"ın artık manevî varlığa özgü "*pôs*"u değil de, başka bir ölçeğe götürülmüş olan insanın koşullanmışlığını ifade etmesine yol açar.[24] Aynı bağlamda, "her nedenselliğin, ilkesel bile olsa, olumlanmasının, en azından göreli bir ikilemi -yani, Mutlak'ın tamlık ve mükemmelliğinin bir oluınsuzlanımını ya da derece düşüşü olan bir belirlemeyi-[25] içerdiği" iddiası, yazarının Aşkınlığı belirginleştirebilecek çeşitli olumlamaların spekülatif araştırılmasının ayrımında olmadığının düşünülmesine yöneltici niteliktedir.[26]

---

22. A.g.e., s. 95 ve 147.
23. A.g.e. s. 149.
24. A.g.e. s. 95.
25. A.g.e. s. 104.
26. (A.g.e.) Bkz. s. 175: "Tüm bireyselleştirmeler, Mutlak'ınki bile, Sonsuz'un birer yadsınması olduklarından dolayı, Sonsuzun gerçekten Sonsuz olabilmesi için yadsınmalıdırlar". Bu özlü söz, sistemleştirilmiş olsaydı, tüm doğal felsefeyi yok ederdi; yazar ancak Bilgelik düzeyinde doğru olanı felsefî düzeyde genelleştirmek girişiminden imtina etmemiş gibidir (Aristo eleştirisi bu açıdan karakteristiktir) – Maritain de, Doctrina Sacra ile aynı hatayı yapmıştır, buna daha sonra tekrar değineceğiz.

Gerçekçi bir perspektifte, nihaî nedensellik ilkesi, bağımlılık ilişkisini, kuvve hâlindeki varlıktan fiilî hâldeki varlığa yönelişi ifade eder. Bu sonuncu açısından, bu ilişkinin -onu bir etkinlik, bir devinim biçiminde yaşaması bakımından- ancak "derece düşüşüne uğramış" bir saflığı olabilir, ki İlk Varlık'ın nedenselliği bakımından böyle bir durum söz konusu değildir. Aristo'nun, Fiziğinin yüce keşfi olarak, doğa felsefesinde keşfettiği İlk Hareket Ettirici, onun Metafizik'te varlığın düzenindeki bir İlk'i keşfetmesinin çok berisinde kalır. Bunun, eylem düzeyi ile varlık düzeyini birbirinden tefrik etmeyen için, -ki bu, her tefrikin, aşkınlığı açıklığa kavuşturmak kaygısıyla bir tür görelileştirilmiş oluşu nedeniyle, doğrudan yararlılığının olmayışı ölçüsünde, tenzihî bir perspektifte daha da zor olan bir tefriktir- ulaşılamaz olduğunu kabul edelim. Tüm ikilemlerin (örneğin, olgu-edim, bilen-bilinen, olgu-bilmek, neden-sonuç gibi ikilemlerin) ötesindeki bir Mutlak'ın aranılışı, varlığın bütünselliğiyle birlikte şumullenen bir "zekâ yaşamı"na duyulan çok derin bir "*thumos*"u (arzuyu) ifade eder.[27] Ancak, bu vizyon, temaşacının zekâsının Yaratıcı'yı tanıma özlemini ifade etmez mi? Şu " tüm dünyayı hem algılanabilir hem de kavranılabilir olarak, esasında Mutlak'tan farksız olarak yeniden bulmak" isteğini biz böyle anlıyoruz.[28]

Kavrayış düzeninde, zekâ (zekâmız için bir uçurum gibi görüldüğü için "müteal" olarak adlandırılan) İlk Varlık'ın ötesine gidemez. Ancak, -temsil düzeyinde, tenzihî bir perspektifte ve "sezgi" tarzında[29]- Sonlu ile Sonsuz'un birbirlerini karşılıklı olarak içerdikleri, Almanların deyişiyle, belirli bir sayıdaki "Weltanschaung"u geliştirmek olanaklıdır.[30] Georges Vallin'in tezinin tüm değeri, bizce, Eflatun,

---

27. Bkz. s. 135: "Ego ile mutlakın güçlü bir özdeşleştirilmesi" dileği, yine, bkz., 42. dipnot.
28. A.g.e., s. 101.
29. A.g.e. s. 47, 128, 130, 205 ve d., vd.
30. A.g.e. s. 97 ve d.; yazar, perspektifinde, analiz etmekten çok eflatuncu bulanık anı öğretisini çağrıştırıyor: Sorunların üzerinden bu teğet geçmek tarzı ("Metafizik perspektif konusundaki zayıflık yalnızca, gerekli olarak sınırlı olan, formel ya da öğretisel ifade ile dünya görüşünün evrenselliğinin arasındaki tam tekabüliyetsizlikten kaynaklanıyor. Evrensellik , dünya görüşünün kendisinde içkin değildir." -s. 53) birçok yeni eflatuncunun psi-

Plotinus, Maitre Eckhart, Nicolas de Cues vd.nın yapıtlarını -özgün metafizik düzey ile değil de- bu düzey (bu terimden Aristocu gelenek anlaşılacaksa eğer) ile bağıntılandıran örgüyü göstermiş ve bu "temsil şemaları"nın bilgece bir bakış için temaşacı değer taşıdıklarını açıklığa kavuşturabilmiş olmasıdır.

şizmin bedensel yaşama öncel olduğu biçiminde yorumladığı "ruhların beden ile birleşmelerinden önce var oldukları" konusunda tutum oluşturulmasını önlüyor ...

Doğu bilgeliklerinin de, genel kural olarak, kozmolojilerini ve antropolojilerini olumsuzlayıcı perspektiflerde geliştirmiş olmaları onları, onlara simgeselliğin dışındaki (onlara simgesel olarak bakmayan) bir bakış ile yönelenler için yoldan çıkarıcı kılıyor. Bu bilgelikleri tüm derinliklerinde değerlendirmeyi bilmiş olarak, René Guénon, haklı olarak, kozmik bir devrenin sonundaki karışıklıkların, farklılaşmaların, bu öğretilerin kimi kez çok yanlış kavranılmalarına neden olduklarının üzerinde durmuştur. Panteizm konusunu kesin olarak çözümlemiş olmakla birlikte, anlam muğlaklık ve ikircilliklerini bütünüyle ortadan kaldıramamış gibidir.

8

BAZI DOĞULU KAVRAMLARIN ANALİZİ

Doğulu öğretiler,[1] genel olarak, varlık düzenini -kutsalın temaşası sırasında ifşa olunan- manevî yaşam düzeninden ayırmazlar ve hatta insanın manevî oluşumunu bilgece bir bakış ile açıklamak için sık sık İlk Felsefe kavramlarını kullanırlar. Bazı deyimler bu perspektifte tüm anlamlarını kazanırlar. Buna göre, Yüce Özdeşlik (Identité Suprême), beşerî bireysel varoluş koşullarından ve bağ niteliğinde olan tüm diğer özel ve sınırlayıcı koşullardan kurtulmuş olan varlığın ulaşacağı durumdur. [2] Ya da yine: " (Bu hâle gelmiş olan) Varlığın artık özgün bireyselliği yoktur; müteal insanın artık özgün edimi yoktur; Bilgenin artık özgün bir ismi bile yoktur, zira o "Bütün Olan" ile birdir."[3] Bu tümceler, temaşaya ulaşmış olan ve böylece bir tür İlk varlık ile "bir" olmuş olan bilgenin mükemmel "manevî tahakkuk"unu ifade ediyorlar; fakat bununla birlikte bilge kendi özgün varlığını ne yitirir ne de ondan kurtulur. Öyle olsaydı, söz konusu

1. Bu terimi René Guénon'un kullandığı geniş anlamında alıyoruz
2. HDV, 179-180.
3. HDV 192, 3.dipnot; AI 185.

olan panteizm olurdu.[4] Tam metafizik temaşa (İlk Varlık'a *Nous* yoluyla temas etmek, "*tigein*") kuşkusuz "insan-ötesi" bir bilgilenme içerir; İlk Varlık'ın, *Nous*'un fiilîleşmesinde işin içine girdiği kabul edilirse, onun artık "bireysel yeti"nin ürünü olmadığı bir şeklinde kabul edilebilir. (...) Zira kendi sınırlarını aşmak bireyin elinde olan bir şey değildir."[5]

Nous'unun İlk Varlık'ın nuruyla her temas edişinde ilâhî bir ihsana mazhar olan bilgenin, Aristo'nun deyimiyle, "şartlanmamış durumu" nedir?[6] Alışılmış (ancak, kuşkusuz sürekli olmayan) bir tarzda temaşa içinde olan bilge için, kendi özgün " Zât"ının (Soi) vuslatına ermek ne demektir?[7] Guénon'a göre, bilgenin özdeşleşmek istediği Yüce Zât'ı nedir? M.D.Philippe'in son zamanlardaki çalışmalarından sonra, (daha düşük ve daha koşullanmış olan psikolojik düzeyde değil de, metafizik düzeyde, varlık düzeyinde kavranılan) "şahsın" (personne) bir ilke olmadığını; onun, filozofun doğrudan deneyimleyebileceği "nasıl"ı (pôs), en mükemmel varlık biçimini (*ousia*) -yani, maneviyat (zihinsellik ve manevî sevgi) sahibi olan insanı- ifade ettiğini belirtelim.[8] Şayet, Guénon'a göre *Zât* "şahsiyetötesi" ise, (örneğin) insanın, ancak geçici ve bayağı bir değişimini gerçekleştirdiği "müteal ve sürekli ilke" ise ve özgün doğasında değişmez oluşu nedeniyle, ilkesini oluşturduğu varlığın kuvveden fiile geçiş[9] olanaklarının sınırsızca gelişmesinden etkilenmiyorsa, *Zât*'ın

---

4. HDV 90s ve 205, l. Dipnot; bu formel metinlere rağmen, panteizm René Guénon'un sentezine karşı katoliklerin en çok yönelttikleri yakıştırma oluyor.
5. LMO 11. İbn Rüşd, bu (insanda temaşa -seyir sırasında oluşan) "ilâhî olan bir şey"in "mümkün idraki" oluşturduğunu anlamış gibidir – "mümkün idrak"in tüm insanlarda ortak olduğuna ilişkin tezi buradan kaynaklanır. Aziz Thomas'ın *De unitade entellectus* adlı kitabında ve *Contra gentiles*'inde (2, 73) ona yöneltmiş olduğu eleştirisinden çıkan en azından budur. Bunun nedeni, olasılıkla, Aristo'nun "pasif *Nous*"un ayrık olduğu savını o "tüm biçimlerden ayrık" olarak anlıyordu; İbn Rüşd de "insan bileşiminden ayrık" olarak anlamıştı.
6. HDV 123 ss, AI 248.
7. HDV 29 ss.
8. M.D. Philippe: *Lettre à un ami,* s.197 ve d.
9. HDV 30 ss.

hiçbir yönüyle kuvve-halindeki-varlık olmadığını kabul etmemiz gerekir.[10] Ayrıca, Brahma'dan farklılığı yok ise, o kutsal olan "bir şey"dir. Maitre Eckhart ondan şöyle söz ediyor: "Ruhta yaratılmamış olan ve yaratılamaz olan bir şey var ; şayet ruhun tümü de böyle olsaydı yaratılmamış ve yaratılamaz olurdu - ve bu sözünü ettiğimiz şey Akıl'dır (Intellect)."[11] Nihayet, Saint Thomas, kendi kilisesininkinden başka geleneklere başvurmayı yasaklamış olmakla birlikte, bize aklın nihaî anahtarını veriyor: "Yaratılmış olan, Tanrı'nın indinde, ilâhî özün kendisidir."[12] Bu demektir ki, her yaratığın arketipi (ilkörneği) Tanrı katında bulunmaktadır. Ruhsallık sahibi olan tüm varlıkların en son gayesi, kendisinden kaynaklandığı şu ilk hâle, bir tür, "geri dönmektir."[13] Şunu iyice vurgulayalım: Varlık (ya da varoluş) tarzları çeşitlidir. Bir varlık yalnızca ilk hâlde bulunduğunda, onun özgün varlığı (*esse*) yoktur: O ancak bir tek bakış ile ezelî ve ebedî olan ilâhî bilgi nesnesi olarak vardır. İlk Varlık'ın belirli bir anda ona verdiği özgün varoluş, İlk Varlık'ın kendisinden verilmiş olan bir parça değildir: Saf Fiil, her varlığa kendi özgün varlığını vermekle ne kendisinden herhangi bir şey yitirir ne de herhan-

10. HDV 41,90,203 ss; Coomaraswamy, *Hindouisme et Bouddhisme,* s.93 ve d.
11. Ancelet-Hustache, 13 şubat 1327 bildirisi, a.g.e., s.65.
12. Robin 160; "Creatura dicitur esse in Deo dupliciter. Uno modo sicut in causa gubernante et conservante esse creaturea (...). Alio modo sicut in virtute causae agentis, vel sicut in cognoscente; et sic creatura in Deo est ipsa essentia divina, sicut dicitur Joannis (1, 3): Quod factum est in ipso vita erat. Quamvis autem hoc modo creatura in Deo existens sit divina essentia, non tamen per istum modum est ibi una tantum creatura, sed multae. Nam essentia Dei est sufficiens medium ad cognoscendum diversas creaturas, et sufficiens virtus ad eas producendas." (*De potentia,* 3, 16.) Bkz., yine, "*Somme Theologique*"deki 14. ve onu izleyen sorular, ve aynı yazarın, M.D. Philippe'in tarafından yazılmış bir çevirisi yakın zaman önce yayınlamış olan, Yuhanna İncilinin giriş bölümüne ilişkin bir yorumu.
13. Daniel Jacob'un "pan psişizm" suçlaması konusunu (zihinsel) psişizmi *Nous*'un özgün yaşamından ayırmanın oluşturduğu bir metne dayalı olması bakımından daha da şaşırtıcıdır: Daniel Jacob: René Guénon, *une super religion pour inities,* s.42. Yalnızca *Nous*'un kendi özgün Zâtıyla bütünleşebilir olması hayvanların bilince kendi tarzlarında katılmalarını engellemez: EME 53. Bkz. Robin, 118 ve 157: "(...) özdeşleşmeye İlkesinde yönelmek (...)" Bkz. Coomaraswamy, a.g.e., s.106.

gi bir şeye yabancılaşır.[14] Varlık düzeyinde (ya da, ontolojik düzeyde) hiçbir şey (ya da hiç kimse) ilk baştaki ilkesel hâle geri dönemez. Ancak, (*Nous*'un yaşamının mükemmel fiili olan) metafizik temaşa yoluyla bilge, Yaratıcı'nın, bilgenin kendisine ilişkin bilgisine bir şekilde katılabilir. Bu, sıkı bir biçimde akledilmiş olan bilgi, *Nous*'un "tigein"i sırasında iletilmiş olan, şu" ilâhî bir şey"den ("quelque chose du divin") başka şey değildir. Her varlığın, kutsalın katındaki arketipi ya da örneği olan *Zât*, Yaratıcı'nın her varlığa ilişkin ezelî ve ebedî bilgisinden başka bir şey değildir. René Guénon'a göre, tahakkuk, bir tür kendi *Zât*'ı hâline gelmektir; o, daha kesin olarak, metafizik temaşa ile Yaratıcı'nın bizi ve kainatın geri kalanını onun vasıtasıyla bildiği ışıklı (nurlu) bilgiyi deneyimlemeye çalışmaktır; işte insanın amacı budur. Bu bağlamda İbn Arabî şöyle diyor: " Kendini bilen Rabbini bilir."[15] Sokratçı "kendini bil" ifadesi de bu bağlamda değil midir?[16]

Eflatun'un "Idealar" dediği şeylerin kutsal oldukları yadsınamazdır.[17] Georges Vallin'in tezinin tartışılabilir nitelikte olan bazı yönleri, aklımıza Eflatun'un İdealar kuramının hangi ölçüde *Zât* kuramının, çok kişisel ve belirli bir kültürel çevreye göre uyarlanmış bir kopyası olduğu sorusunu getirmektedir. Burada ancak bunların yazarının dinsel geleneklere son derece bağlı olduğunu anımsatabiliriz - ve onun, gerçekten, bu geleneklere ilişkin olarak eleştirel yargıda bulun-

---

14. Bkz. Aziz Thomas, *Somme théologique,* I, q. 14 aa. 7 ve 12; *Contra gentiles,* 1, 57; *De potentia,* q. 5. "Esse"yi tahakkuk ettiren İlk Varlığın evrensel ve ilk nedenselliğini "yaratılış" teknik terimiyle ifade ediyoruz. Kadim olarak, bu kavram Doctrina Sacra'dan kaynaklanmaz ve hatta kendiliğinden dinsel tarzı da yoktur – skolastik tradisyonun yeterince değerlendiremediği de budur. Guénon'un bu konudaki tereddütlerinin nedeni de budur; bkz. EME 95, 12.. dipnot; IG 112; Robin 158; M.D. Philippe, *Une philosophie,* 3,s.107; bkz., yine, Saint Thomas, *Commentaire de l'Évangile de saint Jean",* 133, s.150.
15. İbn Arabi, *Traité de l'unite,* s.25; çevirmenin kimi kez, "Zât (kendilik)" anlamında olarak latince "proprium" terimini kullandığını belirtelim .
16. Genel kural olarak modern kişiselciliğin bunun ancak psikolojik ve moral bir kavrayışını edinebildiğini ve çoğu kez de betimsel düzeyi aşamadığını belirtelim.
17. Bkz. *Parménide,* 134 c-d, *Pléiade,* 2,s.204.

madığını belirtebiliriz. Bu perspektifte ve akıl yürütmenin diyaloglu biçiminin içerdiği zorluklar dikkate alındığında, Eflatun'a göre nelerin olağan anlamında mitolojiye dahil olduklarını ve nelerin de dinî bir değer taşıdıklarını tefrik etmenin kolay olmadığını kabul etmek gerekir.[18] Ayrıca, yazarın Hindu öğretilerini, en azından dolaylı biçimde bilmekte olduğu kabul edilmektedir. Fakat, yazar bunlardan tam olarak neyi anlamıştır? René Guénon şöyle diyor: " Eflatun, tanrıların doğasına ilişkin olarak elinde bulunan en eski yazılara göre düşündüğünü özellikle ifade etmiştir (Yasalar, 10.Kitap)."[19] Bu bağlam-

---

18. Felsefî bir bakış için bu perspektif hristiyan ilâhiyatçılarının kendi öncülerine ilişkin perspektifleriyle aynıdır, özellikle Kilise Babaları söz konusu olduğunda bu böyledir. Aziz Thomas'ın Aziz Augustin'in psikolojiyle –ve tümüyle özel olarak da cinsel alan ile- ilişkili zararlı kavrayışlarını düzeltmesi için nasıl bir cesarete sahip olmuş olmasının gerektiğini düşünmek bile zordur. İlâhiyatçı otoritelerin ezici hâle gelmiş olan ağırlıklarının yol açtığı zararlara ilişkin olarak, bkz. Roland Dalbiez'nin temel yapıtı: *L'angoisse de Luther.*

19. IG 74; bkz., *Mélanges,* b. 151 ve d. M.D. Philippe bu bağlamda şunları yazıyor: "Varlık olarak varlık'ın filozofu olarak Heidegger, Aristo'yu hazırlamış olan "kendiliğinde varlık"ın şairi, Eflatun ile benzerlik içerir. Aristo'daki cesarete sahip olmak, Eflatun'un fikirlerinin hiçbir şeye yaramadığını söyleyebilmek cesaretine sahip olmak, gerekirdi ! Eflatun suistimal edilemez, çok büyüktür, çok güzeldir. Heidegger suistimal edilemez, zira çok şairdir, güzellik düzeyindedir: fakat çağrısı kavranılmalı ve başka bir yol tutulmalıdır. Orta Çağ'ın en büyük sûfîlerinin –İbn Arabi'nin dışında, ki bu hususa tekrar değineceğiz-, Aristo'yu Eflatun'a yeğlemiş olduklarını belirtelim: Aristo zekâ için bir anlamı olmayan dinsel verilere yönelindiğinde (bir noktadan sonra) duygusallığa kapılındığını anlamıştı. Deneyime dönerek, *Nous*'un "*tigein*"ine götüren gerçek bir yol ayrımladı. Aristo'nun, temaşasında, Sûfî "Yol"un olanaklı kıldığından daha az yüksekliğe ulaşmış olduğu düşünülebilmiştir. İtirazı analiz edelim: salt spekülatif yolun "Varlığın ötesinde olan"ı görselleştirmeye (yani evrenin düzeninin olumsuzlayıcı ve inisiyatik bir bakış ile temsil edilmesi sistemine) gereksinimi olmayışından yola çıkılarak, Sûfî yol ile Aristotelesçi yolun, biçimsel olarak temaşa edilen nesneye nüfuz edişleri açısından kıyaslanabilecekleri zannedildi. Bu doğru mudur? Bugün bu konuyu derinleştiremeyeceğimiz için, itirazcıların hiçbirinin Aristo metafiziğinin *Lambda* kitabının tatmin edici bir yorumunu yapamamış olduklarını belirteceğiz (bkz., bizim G. Vallin'in tezine ilişkin eleştirimiz). Böyle olunca itirazlar pek bir değer taşımıyorlar. Henry Corbin'in *L'imagination créatrice dans le Soufisme d'Ibn Arabi* adlı yapıtında yer alan

da, Eflatun'a atfedilen şu ifadeyi anımsatalım: "Bizde bu tanrılar konusunda -siyasal rejiminizin mükemmelliği nedeniyle sizde hiç bulunmayan ve en eskileri göğün ve tüm geri kalanların nasıl yaratıldıklarına, sonra da, aradan fazla zaman geçmeksizin, tanrıların nasıl yaratıldıklarına ve aralarında ne gibi ilişkilerin bulunduğuna değgin- düzyazı ya da çeşitli dizeler biçiminde ayrıntılı incelemeler var. Bu ifadelerin bunları dinleyenlerin üzerlerinde, iyi ya da kötü, ne etkisi olmuştur? Çok eski metinler söz konusu olduğuna göre, bunların hangi açıdan bir gerçekliğe yanıt oluşturduklarının değerlendirilmesi kolay değildir."[20] Dinsel bilinçle bağıntılı olan nedenlerle bu metinleri iyice incelemekten imtina eden bu satırların yazarı, ancak şöyle böyle bildiği bazı temaları şiirsel bir düzeye yerleştirebilmiştir. Oysa, Eflatun, bu riske karşı önceden tedbirli olmasını sağlayabilecek yeterli bir felsefî formasyona sahip miydi acaba?

Aristo'nun bu bağlamdaki yanıtının olumsuz olduğu bilinir ve bunu açıkça ifade etmiştir. Georges Vallin, belirtmiş olduğumuz gibi, bunu "aklîleştirici (ratiocinante) ve dogmatikleştirici bir zihniyete" atfeder. Burada maalesef, Eflatun'un sentezinin Aristo tarafından (çeşitli alanlardaki) reddedilişlerinin bir teknik analizini yapmaktan imtina etmiş olan bir değer yargısı söz konusudur.[21] "İdeaların zaten "karışım"lar (mixtes) olduklarını ve uzaysal oluşumdan ve tezahürden kaçmaları nedeniyle, ideaların hissedilebilirin bilinebilmesinin temelini oluşturan birbirinden ayrılmalarının ancak bizzat akledilebilir olanın bozulmasıyla olanaklı olduğunu" öne sürmek, akledilirliğin "var olan"ın bir özelliği olduğunu, dolayısıyla bilimin "bu vardır"larını (*ceci est*) dışsal deneyim ile kanıtlayıp onayladığım "bu" ların (ceci) belirlenimlerinin bilgisi olduğunu bilmemek (ya da, kabul etmemek) demektir."[22] Aristo'nun bu reddedişi öncelikle bir "baş kaldırma" değildir; fakat insanın spekülatif zekâsını, *Nous*'unu, kurtarmaya yöne-

(s. 169) "imgelemin metafizik statüsü" deyimiyle, s. 258'deki 117. ve s. 260'daki 122. dipnotlar ile ve s. 179'da "imgenin olağanüstü değerliliğini" çağrıştırmasıyla- imgelerin İbn Arabi'de önemli rol oynadıklarını ifade etmesi bizi tersi yönde çıkarsama yapmaya yöneltti.

20. Lois, 10.bl., 886 b-c, Pleiade, 2, s. 1005.
21. A.g.e., s. 73, 41. dipnot.
22. A.g.e., s. 164.

lik olan aydınca bir çabadır. Filozof, akledilirlik "var olanın" temel bir özelliği olmadığında ve bunun böyle olmadığı açıkça kabul edildiğinde sanatsal zekâyı ve imgelemi artık hiçbir şeyin durduramayacağını - tanrılardan, dahilerden ve kahramanlardan yardım istenileceğini, sezgiden, bulanık anıdan, aydınlanmakdan söz edilebileceğini, "önceden oluşturulmuş bir uyumluluğun", *numen*lerin vd. geliştirilebileceğini iyi görmüştür. Temaşacı zekâda "ilâhî olan bir şey"in bulunduğu kabulünden, gerçeğin akledilirliğinin kendisinin ilâhî bir şey olduğu tezine geçilmiştir - Eflatun'un dinî eğilimli yazarlara çekici gelmesi de bahsettiğimiz kabulünden kaynaklanır. Eflatun'un temel yanılgısı "Bilgelik" perspektifinde doğru (ya da geçerli) olanı, doğal felsefe planına yerleştirmesi değil midir? Kendini dinsel bir tarzda ifade eden bir bilgece bakış "var olan"ı, kendi özgün ilkelerinin içinde olarak kabul etmekten çok, kutsalın bir kalıntısı olarak, İlk Varlık'ın kemal özelliklerinin bir sonucu olarak kabul eder. Böyle olduğunda, bizi çevreleyen çeşitli "bu"ların (yani "var olan"ların) güzelliklerini ve kavranılabilirliklerini "kişileştirmek" bir tür çekici gelir: Onlar Yaratıcının bu dünyadaki en ilâhî yansımaları değil midirler? Fakat, varlığın onun için "var olduğu"nun akıl vasıtasıyla kavranılışını ifade etmediği,[23] bir'in "var olan"ın özelliğini ifade etmediği,[24] akledilirliğin "var olan"ın özelliğini ifade etmediği vb. bu abartılı görüş özgün felsefî araştırmadan çok şairimsi bir bakıştan kaynaklanmaz mı?[25] M.D.Philippe şöyle söylüyor: " Heidegger, Aristo'yu hazırlamış olan "kendinde varlık" çağının şairine, 'varlık olarak varlık"ın filozofuna, Eflatun'a benziyor. Eflatun'un fikirlerinin hiçbir şeye yaramadıklarını söyleyebilmek için, Aristo'nun cesaretine sahip olmak gerekirdi! Eflatun'dan yararlanılamaz, o çok büyüktür, çok güzeldir. Heidegger'den de yararlanılamaz, o çok şairdir, güzelliğin içindedir; ancak onun çağrısı anlaşılabilir ve yeni başka bir yol tutulabilir."[26] İlk Felsefeye gir-

23. Bkz. 38. dipnot.
24. Bkz. 39.dipnot.
25. Daha çok var olan'ın Evrensele katılımını ifade ediyor gibidir: bkz. S.42-43. Yazarın bilmediği bu felsefî bilgi ile imanın sağladığı bilginin arasındaki ayrım konusuna tekrar değineceğiz .
26. Bu temel metne 65. dipnotta değindik; bizce, doğrudan deneyimden kaynaklanan doğal bilgi ile dinsel tradisyonlardan gelen bilginin arasındaki ay-

memiş olan Eflatun, *Nous*'un dolu dolu temaşasının içinde değil de, biçimlerin sanatsal bir temaşasının içinde olmuştur. İnsan ile kutsalın arasındaki ilişkiyle alakalı olarak şunları söylemiştir:" Sokrat: 'Aşk büyük bir Şeytandır', dedi; 've aslında, şeytansı olan herşey, ölümlü olan ile ölümsüz olanın arasında aracıdır.' – 'Peki, ne yapar?' diye sordum. 'İnsanlardan geleni tanrılara, tanrılardan geleni de insanlara bildirir ve iletir; birincilerin duaları ve sunguları, ikincilerin buyrukları ve sungulara karşı ihsanları bu bağlamdadırlar; ve diğer yandan da, şeytansı olan, iki tarafın arasında aracı olarak tamamlayıcıdır, öyle ki herşey onunla bağıntılıdır. Bu varlık türünün sayesindedir ki, Kutsama, -inisiyasyonlara, dualara, vaaza, büyüye ve sunguya ilişkin ruhbanlık bilimi- gün ışığına çıkabilmiştir. Tanrı'ya gelince, o insanlara karışmaz; ancak bu ara doğa sayesindedir ki, tanrılar insanlarla ilişki kurup, onlarla uyurlarken ya da uyanıklarken konuşurlar."[27] Bu metnin karşısında, düşlere ve imgelere yapılan bu atfın ve meleklere tanınan duaları ve sunguları iletmek misyonunun, Aristo'nun yaşamış olduğu *Nous*'un "tigein"inin saflığıyla hiçbir ilişkisinin bulunmadığı sonucuna varmak zorundayız. Aristo'nun, İlk Varlık'ın nuruyla kısa anlar içindeki "teması", ustasının dinî tutumunun çok ötesindedir! Eflatun'un sentezi *kesinlikten (certitude)* çok *temsile* dayalıdır; dolayısıyla, Aristo'nun büyük ölçüde imgeselliğe dayalı olan bir düşünceden ayrılmış olduğu anlaşılmaktadır. Dinî yaşamın kesinlik tarzında olmaktan çok (ki, Eflatun, belirttiğimiz gibi, bunu kabul ediyordu) işaret tarzında olan bir bilgiyle bağıntılı olduğunu anlayarak, doğrudan dışsal deneyime, daha sonra, bu deneyimden, özgün ilkelerin tümevarımına yöneldi ve nihayet -tümüyle dinî geleneklerin verilerine göndermeci bir tutumu muhafaza ederek- metafizik temaşaya giden gerçek bir yola girdi. Nitekim, Ortaçağ'ın en büyük Sufilerinin de (daha sonra ele alacağımız İbn Arabi'nin dışında) Eflatun'dan çok Aristo'ya başvurmuş olduklarını biliyoruz. Oysa, kuşku yok ki, ikincisine vukuf kesbetmek birincisine vukuf kesbetmekten çok daha zordur.

* * *

---

rımın üzerinde ne denli durulsa azdır: kesinlikler düzeyi esaslı farklılık içerir. Bu ayrım bizce İlk Felsefe'ye Girişin ilk anahtarını oluşturur.

27. *Banquet,* 202 e-203 a, *Pléiade,* 1, s.735-736.

M.D. Philippe'in çalışmalarından yararlanarak, Tanrı isminin tam olarak felsefî bir terim olmadığını belirttik. Zira filozof, spekülatif araştırmasının sonunda keşfettiği İlk'in her yerde hazır ve nazır oluşunu "şu" diye isimlendiremez.[28] Filozof yalnızca, İlk Felsefe'nin çok ötesinde, *varlık düzeyinde* keşfettiği Saf Fiil'i İlk Varlık olarak adlandırabilir. "İlk" olarak kavranılan bu varlık tüm belirlenimlerin, varlıklarını ondan alanlarla her türlü ilişkinin ötesindedir; kendisine kıyasî olarak bile uygulanacak tüm kavramlardan münezzehtir. René Guénon'un Yüce İlke olarak adlandırdığı,[29] Sanskritçe'de Brahma[30] olarak adlandırılan, skolastik tradisyonun "*Ipsum esse subsistens*" olarak adlandırdığı işte bu, tüm belirlenimlerin ötesinde olan, spekülatif zekâ için gerçek bir Uçurum olan, İlk Varlık'tır.[31] Bir psişizme bağımlı olan zekâmızın kavrayış bağlamında bir sezgisi yoktur; varlık, iyi, hakikat vb. bağlamında o, ancak çeşitli varlık tarzlarının deneyimine sahiptir.[32] İlk Varlık'a ilişkin olarak, zekâ onun özgül varlık (ya da var oluş) tarzlarını, tenzihî biçimde betimlemek zorundadır.[33] Doğulu öğretiler Brahma'yı, (sonsuzluk, ezelîlik ve ebedîlik, değişmezlik, birlik vb. örneği) bazı ayırıcı vasıflarıyla bilinen İlk Varlık olan Işvara'dan, (Brahma'nın yalnızca "*an sit*"ini bilebilen) zekâ ile ulaşılamazlığı yönüyle ayırırlar.[34] Hindu Bilgeliği - maneviyat sahibi olan varlığın ve yalnızca o varlığın, Zât'ına ulaşmasını olanaklı kılan ilkenin güçlü anlamında- Işvara'nın, İlk Varlık'ın nedenselliğinin üç tarzını oluşturan, üç "tezahürünü" birbirinden ayırır: Mahiyetleri veren olması bakımından Işvara "Brahma"dır; *yaşam* vermesi bakımından Vişnu'dur;[35] dönüştürücü olması bakımından ise Şiva'dır.[36] Bir de kimileri, ki bunlar sayıca az değildirler, bunda bir çoktanrıcılık bulurlar.

---

28. M.D. Philippe: *De l'être à Dieu,* s. 315 ve 428.
29. HDV 26, IG 199.
30. HDV 26.
31. Saint Thomas d'Aquin: *Somme théologique,* I, q. 4, a.2.
32. Sezgi biçimlere, ilişkilere ulaşır; sanatsal zekâ düzeyindedir; bkz. Maritain'in tezlerinin M.D. Philippe tarafından eleştirilişi: *Une philosophie, 5*, s. 22 ve d.
33. HDV 26 (ve 3. dipnot); bkz. M.D. Philippe, a.g.e., s. 428 , 3. dipnot.
34. Bkz. M.D. Philippe, a.g.e., s. 381 ve d.; bkz. Robin 103.
35. Bitkileri, hayvanları ve manevî yaşamı olan tüm varlıkları muhafaza eder ve canlandırır.
36. HDV 73; IG 199 ve d. Kendine özgü olan bir perspektifte, İncil de kutsalın veçhelerinin bir çokluk ve çeşitliliğini kabul eder: Tufana yol açan

Kavrayış ve ifade olanaklarımızın sınırlılığına rağmen, kutsalın özgün varlığını, özgün varlıkları olmaksızın (Guénon terminolojisine göre, "tezahürsüzlük" hâlinde) kutsalda bulunan varlıklardan, başka bir deyişle, yaratılmış varlıkların Zât'larından (Soi) ayrımlamayı deneyelim.[37], [38] Yazar, yaratılmış varlıkların ilk varoluş nedenlerine "metafizik sıfır" adını veriyor; bu, tüm tezahürün ilkesi olarak "ilâhî öz"den (*essence divine*) başka bir şey değildir.[39], [40]

Ve bu evrensel varoluşun *ilke*sini Varlık olarak adlandırır. Doğu öğretilerinin tenzihî perspektiflerini kullandığından dolayı, varlık olmayıştan boşluğu ya da hiçliği değil de Varlık'tan artan şeylerin tümünü, ya da daha doğrusu Varlığın ötesinde olanı anlar: Bu, Kelam'da şu ya da bu sıfatla bulunan her şeydir.[41] Varlık oluş ile varlık olmayışın

---

Elohim'dir, fakat Nuh'u kurtaran Yahova'dır – bu durum Tanrı'nın cezalandırıcılığı ile bağışlayıcılığını birbirinden ayırır. Bu bağlamda, Jean-Gaston Bardet'nin İncil'in İbranice metnine ilişkin çalışmalarının, içerdikleri bazı yanılgılara rağmen, bilimsel araştırmaya özgü gereklilikleri yadsıyan tutkulu ve muzaffer bir tonun oluşmasına yol açan perspektifine rağmen, anarşik politik gerektirimler içermesine ve -özellikle tekrar ele alacağımız- zararlı bir mistik ilâhiyat içermesine rağmen, kesin ve hatırı sayılır bir katkı oluşturduğunu belirtelim. Yazar çağdaş Yahudi maneviyatını bir politik perspektife yakınlaştırıyor gibidir ve bu durum hiç de hoş olmayan birtakım politik-dinsel sınırlanmalara neden oluyor. Son olarak, yazarın ruhbansalcılığı acaba bir gün istikrarlılık kazanacak mı diye soruyoruz.

37. Guénon'un "mümkün"ler üzerine değerlendirmelerini bir yana bırakıyoruz: bunların dinsel tradisyonların dışında özgün bir anlamı var mı?
38. M.D. Philippe,: *Une philosophie,* 3, s. 68-69: "Tanrının edimi ile yaratılmışların ediminin arasındaki farklılık Tanrının kendi edimlerinin doğrudan onların "esse"lerine göre nedeni olması, yaratılmışların ise ancak onların oluşumlarına göre nedeni olmalarıdır." Bu 3. fasikülün başlığı şöyledir: *Le problème de l'ens et de l'esse: Avicenne et saint Thomas".*
39. Yuhanna, 1, 9.
40. René Guénon bu deyimi sık sık kullandı, fakat onun manevî yaşam düzeyinde doğru olmasına karşın, varlık düzeyinde yanlış olduğunu yeterince belirtmemiştir (uykudayken bilinmez, fakat var olmak –dolayısıyla da yaşam- sürer).
41. IRS, 8.bl., ve s. 77, 1. dipnot; kuşkusuz, bu "Kurtuluş", Doctrina Sacra'daki *Selamet*'ten farklıdır.

birlikteliğini küllî imkân olarak adlandırmayı yeğler.[42], [43] Varlığın, tezahür etmiş varlığı değil de onun ilkesini ifade ettiğini unutmazsak, skolastik terimlerle, küllî imkânın -tezahür etmiş varlıkların mevcut öz'lerinin (ilk ve son) nedeni olarak- ilâhî Kelam'dan başka birşey olmadığını söyleyebiliriz: O "İmkânlar alanı"dır.[44] Bu, onun fiilî olarak var olan varlıkların fiilî nedeni (var olanın nedeni) ve fiilî varlıkları olmayanların (fiilî varlıkları olmuş olanların, fiilî varlığı olacak olanların, fiiî varlığı olabilecek olmuş ya da olabilecek olanların), yüksek bağlamdaki nedeni olduğu anlamına gelir.

Bu evrensel imkânın, belirli bir alıcı yönü vardır: Bu bağlamda, kudsiyette bir alıcı edilgen kutbun var olduğu söylenilebilir. René Guénon, Sonsuz terimiyle etkin ya da belirleyici kutbu kast eder. Brahma ile Şakti'yi birbirinden ayıran Hint geleneklerinin perspektifinde bu alıcı yön ile belirleyici yönün bir ilâhî Kelâm ile bir ilâhî İrade biçiminde ayrılmalarının gerektiğini belirtir.[45] Kudsiyette, bilfiil değil de bilkuvve olarak (yalnızca bizim bilme tarzımıza göre) bulunan bu Brahma-Şakti çiftinin keşfedilişinden sonra, yazarımız bu çifte benzeyen fakat tüm Tezahürün kökeninde bulunan Prakriti-Puruşa çiftini açıklamaya çalışır.

İlk madde-form çiftinde, ilk ve (tüm tezahürün ilkesine sahip olan) evrensel örneği Prakriti-Puruşa çiftinden başka birşey olmayan, madde-öz çiftinin özel bir durumunu görür.[46]

Bu kopya (yani Prakriti-Puruşa çifti) tutarlı ise de, bize talihsiz olarak görünmektedir; zira, bir okul alışkanlığını, çökmüş olan nominalist skolastikten kalma bir alışkanlığı, yıkmaktadır.

Bu sonuncu, özde özgül bir belirlenim görürken, bir varlığın maddesini, onun (kazai olarak nitelendirilen ikincil varlık tarzlarını

---

42. EME 32-33.
43. EME 26.
44. Robin, 159; *Mélanges,* s.37 ve d.
45. HDV 93, 4.dipnot; EME 18; IG 200 ve 253. Bkz. LGT s.32 ve d. "Etkin tekamül" (Khien) ile "edilgin tekamül" ayrımı. Her türlü yanlış anlamayı önlemek için, "doğulu" sıfatını, alıntı yaptığımız tradisyonel tarzları özel olarak kast etmeksizin, çok geniş anlamda kullandığımızı belirtelim.
46. RQST, 1.bl. Robin, 106. Georges Vallin Doğa-Ruh deyiminin sadakatinden (fidélité) emin midir? (*Metafizik Perspektif*)

algılama yetisini içeren) özne işleviyle asimile ediyordu. Aristo'nun büyük keşfi *ousia* ("biçime göre oluş"un özgün ilkesi) burada yitirilmişti. Çağımızda *ousia'* yı ve *fiil'* i (sözcüğün olağan anlamının düşünmeye yönelttiği gibi hareketin ilkesini değil de, "amaca göre oluş"un özgün ilkesini) tekrar keşfetmek önem taşıyor. Zira, bunların keşfi tüm felsefî bilgiyi yoğun biçimde aydınlatır ve bunların sayesindedir ki, spekülatif idrak bir İlk Varlık'ın keşfine doğru yükselir. Ayrıca, ilk ilkelerin kavranılışına yaklaşmak *Nous* temaşacılığını gerektirir: bu, Aristo'nun İlk Varlık'ın anlatılamaz ışığının *Nous*'uyla *"tigein"*e doğru yol alışıdır. Biçimsel belirlenim çizgisinin içinde (ki, kavranılabilirliğin temelini oluşturur) öz, varlıksal öze (*esse*) göre kuvve halindedir; varoluş çizgisi içinde (ki, kavranılabilirliği kurar), öz özgün varlığa göre kuvve halindedir; *Ousia* da varlıksal öze (*esse*) kıyasla kuvve halindedir. Öz (her yerde oluş demek daha iyi olurdu) varlığın belirlenimidir; ilke değildir, oysa *ousia* ilkedir.[47] Belirlenim (dolayısıyla, kavranılabilirlik) açısından birinci olması bakımından, öz maddenin açıklamadığı bir şeyi belirler, zira onu öngörür (*ousia* biçime göre ilkedir). Çabucak işaret etmiş olduğumuz gibi, Hindu bilgeliği kutsalda bir alıcı kutup ile bir de belirleyici kutup belirler. Zât kesinlikle alıcı kutupta yer alır: Zât'ıyla birleşmek, alıcı- kabul edici kutup ile birleşmek demektir - bu ilâhî Kelâm'dır. Bu Brahma-Şakti (alıcılık-Belirlenimlilik) çifti bilkuvvelik- bilfiillik bölünmüşlüğünü anımsatır. Dolayısıyla, Prakriti-Puruşa çifti ilk ve en evrensel ilâhî çifttir. Kutsalın ilkesel derecesinde, ya da tezahür etmiş dünyanın herhangi bir varlığında değil de, tüm Tezahür'ün ilkesine değin çıkar.

İlginç bir soruyla karşılaşıyoruz: Kutsalın veçhelerinin bu çokluk ve çeşitliliği gerçekten mi vardır, yoksa kuvve olarak mı (yani, yalnızca bizim ona ilişkin bilgimiz açısından mı) vardır? Kutsal Kelam kutsalın bütününü oluşturur mu? Bu kelam ile kutsalın geri kalanı arasındaki ilişkiler, Hegel'in öğretisi bağlamındaki gibi bir diyalektik doğaya sahip midirler - bir temaşanın ürünü müdürler? Aristo'nun hayranlık verici bir biçimde ortaya koymuş olduğu üzere, Kutsal Varlık'ın kendi kendisini temaşa etmesi bir zekâ ve manevî aşk verimli-

47. M.D. Philippe, *L'être,* 2, s.508 ve d. ve 533.

liğini sağlar mı? Filozofun kabul edebileceği şey, tezahür etmiş olan dünyanın ilâhî yetkinliklerin çok açık izlerini taşıdığıdır;[48] insanlığın dinî ve entelektüel geleneklerinin tartışılmaz biçimde kutsaldaki bir "yön"ler çeşitliliğine tanıklık ettikleridir (bu bağlamda, René Guénon'un simgeselliğe ilişkin çalışmalarını anımsayalım); nihayet, temaşacı insanın yani bilgenin *Nous*'unun, İlk Varlığın her varlığa kendi özünü içinde sunduğu ışığa yakın olduğudur: Bu ışık, metafizik temaşanın ışığıdır (nurudur). Filozofun yine kabul edebileceği şey, insan sevgisinin doğal olarak bir verimliliğe yol açacağıdır: Yaratıcı'nın yardımıyla, bir çiftin sevgisi, o çifte benzeyen, doğrudan o çiftin sevgisine sunulan, türün devamlılığını sağlayarak onu zenginleştiren yeni bir varlığın doğuşunu sağlayarak, zamanın aşındırmasından kurtulur. Bir bereketin, mevcudun basitliğinde ve İlk Varlık ile birlik içinde oluşunda içkin olan bir bereketin kökeninde, bünyesinde, ilâhî zekâ ve irade var mıdır?

48. Bkz. Sag., 13.bl.

9

KUTSAL ÖĞRETİ'NİN KEŞFİ

böyle bir bereket varsa, ondan edinebileceğimiz bilginin ilkesi bu bereketin doğrudan bir iletişiminde bulunur. Beşerî deneyimde hiçbir şey, bu bereketin doğrudan izi, doğrudan yansıması değildir. Şayet bu bereket var ise ve bazı insanlara iletilmişse bile, filozofun (daha doğrusu, metafizikçinin, bilgenin) bakışından zorunlu olarak kaçar. Böyle bir bereket varsa, bazı insanlar bundan yararlanmışlarsa ve bu yararlanma görünür bir biçimde ifade edilmiş ya da tezahür etmişse, filozof bunun bazı yönlerini betimleyebilir; fakat, işaret etme dışında, onu gerçekten kavrayamaz. Filozofun, bunu doğrudan (yani, kendi özgün ilkeleriyle) kavrayışını sağlayacak hiçbir olanağı yoksa, onun özgül yapılarını betimlemek için "gizem" terimini kullanacaktır. Bu "gizem"lerin beşer zekâsıyla ulaşılabilir olmayışları nedeniyle, bu bereketlerden yararlanan insanlar ancak onun özgül yapılarına "inanabilirler." Yani bunların entelektüel olarak nüfuz edilemez olduklarını kabul ederek, bunları ancak içsel olarak (inanç yoluyla) kabul edebilirler ve deneyimsel olarak varsayabilirler. Bu "iman", şayet varsa, entelektüel açıdan yoksulluğa yol açmakla birlikte, yaşamsal açıdan bir zenginleşmedir. Felsefî bir bakış açısından iman, aklın yakla-

şabileceği ve betimleyebileceği fakat içine nüfuz edemeyeceği bir örtüdür. Bazı akıl biçimleri için, iman, şayet varsa, bir sınavdır - kimi kez de bir duvardır. Kutsal bereketin gizemine saygı duyuyorsa, bu gizemin derece derece ifşa ediliş tarzı karanlık, katı, ya da donuk bile olsa filozofu şaşırtmayacaktır. Yine, bu bereketin insanda kutsalın belki de yeni tipteki ve çok özel -ve metafizik temaşadan, Aristo'nun yaşadığı Nous'un *"tigein"*inden, vb. çok farklı tarzlardaki- bir temaşasına yol açmasından dolayı şaşkınlığa düşmeyecektir. Nihayet, bir sonuncu noktayı çok kuvvetle vurgulayalım: İnananın, filozof olarak sürdürdüğü araştırmayı, iman sahibi olarak sürdürebileceği araştırmayla hiçbir zaman karıştırmaması gerekir; her zaman iyice gün ışığına çıkarılması gereken şey belirli bir araştırmayı yöneten ilkelerdir - ve bir konu ne denli karmaşık ise, ilkelere ilişkin bu ketumluk da o denli gerekli ve yaşamsaldır.[1]

Bereketin gizeminin insanlığa, şayet varsa, vahiy bilgisi ile verilmesini "Kutsal öğreti" teknik terimiyle ifade edelim.

* * *

Büyük soruya geliyoruz: Kutsalın bünyesinde bereket söz konusu mudur? Yanıtlayabilmek için bir araştırma yapmamız gerekir: İnsanlığın geçmişte ya da şimdi, benzeri bir berekette bir vahyin sahibi olmuş olduğuna ilişkin açık işaretler var mıdır? Evet, insanlık içinde ilâhî bir rahmetin vahyine sahip olan bir topluluk vardır: Hristiyanlar. Hristiyanlık, Tezahürün bütünleştirici parçasıdır; çok kesin bir misyonu vardır: İnsanlığa vahiy teknik terimiyle ifade ettiğimiz ilâhî rahmetin gizemini iletmek.

Bu karaktere yalnızca Hristiyanlığın sahip olduğunu nasıl kanıtlayabiliriz? Vahyin gerçekten özgül bir içeriği var mıdır? Sorun çok zor değildir (biraz ilerde bunu ele alacağız); ancak, çözümünün formüle edilmesi, özellikle meseleye hissi davranılarak yaklaşılması nedeniyle, çok ince bir iştir. Tarihsel olarak, içlerinden çoğu hidayete ermiş ve aydınlanmış olanlara ihsan edilmiş olan 'ifşaatları' [vahiy/ilham] savunmak kaygısından doğmuştur. Fakat, ne yazık ki, bu sorunu savun-

1. Filozofun arayışı ile ilâhiyatçının arayışının arasındaki fark konusunu, Maritain'e ilişkin bölümümüzde, ayrıntılı biçimde tekrar ele alacağız.

macı bir yönde almak ilâhiyatçılarda bir alışkanlık olarak kalmıştır. Bu perspektifin zayıflığı zekâ için, zorunlu olarak, karanlık, donuk, nüfuz edilemez olarak kalacak olan bir nesneyi kanıtlamaya çalışmasıdır; ne pahasına olursa olsun kanıtlamak kaygısı, ele geçen her şeyi argüman olarak kullanmaya yöneltir. Tefekkür edici bir bakışın özgün ilkelerin yerini almasını isteyen savunmacı ilâhiyatçı, sübjektif kanaatlerinden geri adım atmakta çok zorluk çeker: aynı imanı paylaşanlar için bunların doğrudan deneyimden kaynaklandıkları çok açıktır; bu imanı paylaşmayanlar için ise, bu kanaatler çoğu kez duygusal tutumlardır ve bu bağlamdaki ikna edici söylemler ustaca sözcük oyunlarıdır. Bu konuya sonra değineceğiz.

Hristiyanlığın ortaya atmış olduğu İfşaatın, tezahür düzenine indirgenemez olan özgül bir içeriğinin bulunduğunu (kanıtlamak için değil de) doğrulamak için, kutsalın farklı dinî gelenekler tarafından kabul edilmiş olan çeşitli yönleri üzerinde bir araştırmaya girişmek, sonra da bunların özgün içeriğini dikkatli bir tarzda karşılaştırmak gerekirdi.[2] Bu özgüllüğü doğrulamak için, burada yalnızca karşı tezin

2. Teslisin rahmetinin anlaşılmamasına ilişkin olarak iki örnek verelim: "Enerjinin Neden ile bağıntısı Yuhanna İncili'ndeki ilk ifadelerde belirtilir: "Başlangıçta (tüm oluşumun kökeninde) Kelam (Logos, Cevher-Enerji) vardı ve Kelâm Tanrı'nın (Biricik'in, Neden'in, Nedensel Hâl'in) yanındaydı ve Tanrı Kelâmdır". Schwaller de Lubicz, *Le miracle Egyptien,* s.132; parantezler metne aittirler. İkinci örnek Schuon'dan: "Uluhiyet insanlığın çeşitli insanlıklara bölünmesinden ve tek mümkün tradisyon olan Kadim Tradisyon'dan uzaklaşmasından sonra oluşan vahyi tarzların karışımlarını kabul etmez. Dolayısıyla, örneğin, Hristiyan teslis dogmasının Müslümanlarca kötü yorumlanması Tanrısal inayetle bağıntılıdır; zira bu dogmada içerilen öğreti esas olarak ve tümüyle bâtınîdir ve sözün tam anlamıyla bir "zahirîleştirilmesi" olanaklı değildir; dolayısıyla, İslâm'ın bu dogmanın yayılmasını önlemesi gerekiyordu, fakat bu durum söz konusu dogmada ifade edilen evrensel hakikatin İslam'da da içerilmesine hiçbir halel getirmez . (...) Ruhü'l-Kuds konusunun dışında, İslâm'ın ilâhî Birlik'te üçlü bir veçhenin bulunuşuna hiçbir itirazı olmaz; onun dıştaladığı yalnızca Tanrı'nın kesinlikle salt Teslis (Üçlem) olduğu fikridir; zira böyle bir sav, Müslüman bakış açısından, Tanrı'ya bir görelilik atfedilmesini ya da O'na mutlak bir tarzda göreli bir veçhe atfedilmesini içerir." (*De l'unité transcendante des religions,* s,40-41 ve 43). Bu metin, "Tanrısal inayet" deyiminin neredeyse çatışkısal bir tarzda kullanılmış olmasının dışında, Hristiyanlık ile İslam'ı bir inisiyatik Bilgelik perspektifi-

savunucularının Kutsal Öğreti'ye ilişkin birkaç sunusunu ele alacak ve Hristiyan olmayanların savundukları karşı tezin açıkça çıkmazlara saplandığı sonucuna varacağız. Daha ilerde, bu tutumu takınan hristiyanlarda rastlanılan bazı tipik anlam muğlaklıklarına açıklık kazandırmayı deneyeceğiz.

Burada Kutsal Öğreti'nin başlıca noktalarının bir özetini sunmak istemediğimizden yalnızca onun kavranılabilirliğini sağlamak için birkaç temel güç çizgisini sunacak ve sonra da daha çabuk olarak "kavranılmamışlar"ı ele alacağız.[3] Tanrı'nın kendi kendisine ilişkin idrakinin homojen olduğunu biliyoruz: Tanrı'da bizim zekâmız için en şaşırtıcı olan nokta kendisinin kendisinde "bilinen" olarak, gerçekten ve canlı biçimde var oluşudur. Başka bir deyişle, Tanrı'nın kendi kendisine ilişkin idraki sürekli bir ilişkiselliktir, iki varlık arasındaki bir ilişkisellik değil de, ilâhî canlılığın bir kutbu olan bir ilişkiselliktir. Bu bereket bizim zekâmız için (ya da, felsefî bir bakış için) çok gizemlidir, zira bizim doğrudan deneyimleyebileceğimiz tüm ilişkiler, skolastik geleneğin belirttiği gibi, "arazların arazlarıdır", başka bir deyişle, bir varlık tarzı üzerine kurulu olan bir varlık (ilişki) tarzıdır: nicelik (örneğin, Pierre Paul'dan daha iridir), nitelik (örneğin, Pierre'in giysisi Paul'unkinden daha temizdir), eylem ve tutku (örneğin, Alexandre ile Danielle birbirlerini seviyorlar) bağlamlarında bu durum söz konusudur.

---

nin içinde bütünleştirmeye yönelik zekice bir çabaya tanıklık ediyor. Teslis burada temaşanın yol alışındaki (seyr-i süluk) bir tür "çatışkısal an" haline geliyor ve "söz konusu dogmada ifade edilen evrensel hakikatin İslam'da içerildiğinden" söz edilebiliyor; ancak, İslam'ın Tanrı'nın uhreviyette yaşanılmasının gizemine bir tür katıldığı sonucuna varabilmek için, Maritain'in Hallâc'a ilişkin olarak yapmış olduğu gibi, Tanrı'nın bu "uhreviyette yaşanılmasını" insanın İsa'nın aracılığı olmuş olmaksızın tahakkuk ettirebileceğini kabul etmek gerekir. Cebrail Meleğinin Meryem ile Muhammed'e ilişkin iki misyonunu yerine getirmiş olması bir tahakkukun oluşmuş olmasını gerektirir. Böyle olmadığında, *Dinlerin aşkın birliği*'nin, 11. bölümünde çeşitli dinlerin inisiyatik bilgeliğe doğru yol alınmasını –bu işlev hiçbir şey ile kısıtlanmaksızın- sağlayan bir "vasıtalar çeşitliliğini" oluşturduklarını ifade ederek, bizim de katıldığımız kavrayışın, temel direği sağlam değil demektir.

3. Bazı sakıncalarına rağmen, iyi bir sentez için, bkz. Jean Daujat, *La vie surnaturelle,* (Aziz Thomas'ın *Somme Théologique*'ini yakından izleyen bir yapıt).

Tanrı'da, irade açısından da, bir sevgi lütfu vardır; Tanrı kendi kendisini iyi olarak keşfeder ve Onun bu kendi kendisine yönelik sevgi hareketi de sürekli bir ilişkiselliktir. Bu özdeki zekâ ve sevgi bereketi bizim zekâmız için -zekâmızın koşullanmışlığından dolayı- özgün olarak nüfuz edilemezdir.[4] Bu bağlamda bir fikir edinebilmemiz için Tanrı bize üç büyük ilişki sunmuştur: Ekmek, oğul ve kelam. Kutsal yaşamın - tanrısallık, kutsallık, ilâhî öz, Tanrı'nın içkin yaşamı vd. örneği teknik anlamlarını yitirmiş deyimlere başvurmamak için, bunu "süreç yaşamı" deyimiyle ifade edelim- kişisel bereketinin, bizzat kendisi bir temaşa uçurumudur, ancak; kendi sanatsal, duygusal ve entelektüel yaşamımızın verimliliğini değerlendirerek ona biraz yaklaşabiliriz. Fakat bu olgu, kıyaslama düzeyinde kalır ve hatta belki de, felsefî bir bakış için, temsil ve imge düzeyinde kalır.

Tanrı'nın bazı insanları kendisine daha yakın kılmış olduğunu biliyoruz: Bu yakınlık, ilişkili kişiye hidayet erdemlerinin ihsan edilmesinin ürünüdür.[5] Bu ihsan edilmiş olan erdemlerin onlara mazhar olmamış olan kişi için, Tanrı'nın ihsanına ermemiş olan kişi için, gizemli olarak kaldıkları anlaşılır.[6] Hristiyan, imanının nesnesine ilişkin olarak mutlak bir entelektüel kesinliğe sahip değildir, bu kesinliğe sahip olmak, *Nous*'u İlk Varlık'ın dile gelmez ışığına (nuruna) temas eden, temaşaya ermiş olan bilgeye özgüdür. Ancak, yönelişinin kökeninde bir kesinlik vardır, fakat bu kesinlik, nesnesinin apaçıklığından (ya da idrakimizin keskinliğinden) kaynaklanmaz; Kutsal Öğreti'nin gerçekliklerinin doğrudan deneyimlenmesini olanaklı kılan bir fıtrattan kaynaklanır. Burada entelektüel şartlar kısa devre hâlindedirler, yoksa ihlâl edilmiş değildirler.

---

4. Bu verimliliğin yaratılmış bir akıl için ulaşılamaz olduğunu kesin olarak teyit edememenin nedeni, kendiliğinde zekânın değil de yalnızca beşerî koşullanma içindeki zekânın deneyimini yapabilmemdir; Aziz Thomas'ın bu konudaki görüşünün bir Doctrina Sacra perspektifinden kaynaklandığını hiç unutmayalım.
5. Tümünü birleştirmek istiyor mu? Moral verici bir bakışın 'evet' yanıtını vereceği bu soruya, biz İfşaatin bu noktada tamam olmadığını söyleyeceğiz, bkz. *Les Limbes.*
6. Bkz. kitap sonundaki Uzun Dipnotlar bölümü.

Kutsal Öğreti'den kaynaklanan gerçekliklere ilişkin bilgimizin, bu doğuştan var olan (fıtrî) tarzının René Guénon'un gözünden kaçmış olduğunu belirtmek zorundayız: O, bir zekânın kendisi için apaçık olmayan nesnelere ilişkin tutumunda ahlâkçılığın bir işgüzarlığını, duygusal ögelerin bir katılımını gördüğünü zannetmiştir.[7]

* * *

Şimdi de Kutsal Öğreti'nin ikinci bir güç çizgisini konumlandırmayı deneyelim: Kutsal Öğreti insanlığa tedricî bir biçimde ifşa edilmiştir. Bu tarz, ilk ilkelere doğrudan temas içinde olan, bu temas ile yaşayan, spekülatif zekânın dinamizminin tarzı değildir, biyolojik dinamizmin tarzıdır. Biyolojik dinamizm ölme ve dirilme devreleri içerir: Buğday tanesinin toprakta ölmesi gerekir, aynı şekilde hidayetin (kalpteki nurların) artışı da psikolojik benliğin -hatta kimi kez dünya yaşamının - terkedilmesine yol açar. Bu açıdan, İbrahim'in fedakârlığı (ki, üç gün sürmüştü) İsa'nın çarmıha gerilmesi fedakârlığının bir ön figürasyonuydu; iman uğrundaki şehitlikler de bu bağlamdadırlar.

Bu benzerliğin keşfedilmesi Kitab-ı Mukaddes'teki -tersi durumda kavranılamaz olacak olan- birçok konuyu aydınlatır: İsrail'in (ve onun büyük figürlerinin) çok özel öyküsü her hristiyanın kişisel yolunu şu ya da bu biçimde ifade eder. Bir vahyî çağrıyı (İbrahim olayı), manevî yoksunluk dönemlerini (Babil'in sürgünü), maruz kalınan eziyet süreçlerini (Sina Çölü'nün geçilmesi), düzen ve yaşam kuralları oluşturmak gereksinimlerini (örneğin, nebevî nasihatlar vd.) herkes bilir. İsrail'in kilise yaşamını nasıl biçimlendirdiğini göstermek de aynı biçimde kolaydır.

Kilise Babaları'nın çoğu Kitab-ı Mukaddes'teki İsa'nın gizemine ve yeryüzündeki misyonuna ilişkin bilgiyi uzun uzadıya yorumlamaktan geri kalmamışlardır. Tüm Kitab-ı Mukaddes'in, bir bakıma, İsa'nın ölüşü ve dirilişi üzerinde eksenlenmiş olduğu söylenilebilir. René Guénon'un bunu, herşeyin üzerinde, evrensel tezahürün gerçek bir tanıklığı olarak kabul etmiş olduğunu belirtmeliyiz. Guénon, inisiyatik Bilgelik perspektifinde, İbrahim'in Melkisedek tarafından

7. Maritain'de çok net olan bu Hristiyan temaşası ile moral yaşam arasındaki karışıklık konusunu tekrar ele alacağız.

kutsanmasına değinir: "İbranî geleneğin büyük kadim gelenek ile birleştiği nokta burasıdır."[8] Buna karşın, Kutsal Öğreti'ye bakışında, Saint Paul, Melkisedek'in maneviyatının İsa'nın evrensel maneviyatıyla nasıl bağdaştığını gösteriyor.[9] Havarinin perspektifinde, İsa'nın fedakârlığı yahudi ruhbanlığını bâtıl kılmakla birlikte -daimi rahip olan- Melkisedek'inkine halel getirmediği sonucuna varması çok mantıksaldır.[10]

Böylece, bu basit örnek üzerinde inisiyatik Bilgeliğin bakışının Kutsal Öğreti'nin bakışıyla aynı olmadığını kanıtlıyoruz: Özgül ışıklar (nurlar) gibi perspektifler de farklıdırlar. Daha ilerde bu iki perspektifin iki özgül temaşayı hedef olarak alıp almamış oldukları sorusunu kendimize soracağız.

Şayet böyle ise, Doğulular'ın (geniş anlamdaki) temaşasının[11] hristiyan temaşasına kıyasla yalnızca bir gölge, basit bir hazırlık, kimi kez bir katılım olduğu yaygın kanaatini tekrar değerlendireceğiz.

Hristiyan yaşamı öz itibarıyla ebedî bir Lütuf yaşamına daha çok katılma çabasıdır. Kuşkusuz, hidayet Tanrı'nın bir ihsanıdır, fakat yetenekler meseli bunun insanın yanıtıyla bağıntılı olduğunu iyi gösterir. Hristiyan yaşamı mutlak bir yoksulluğu ve Kutsal Ruh'un inayetine mutlak bir teslimiyeti içerir. Kutsal Ruh birine şehitliği, diğerine ise kardeşlik kavrayışını ya da misyon ülkesindeki bir havarilik yetisini,

---

8. RM 50.
9. İbraniler'e Mektup, 7.bl. Havarinin mektubu belki de Aziz Pavlus'un değil de yakın arkadaşlarından birinin kaleminden çıkmadır; bkz. Crampon Kitab-ı Mukaddes'i diye bilinen eserdeki yorumsal notlar. İsa'nın ruhbanlığı konusunda, bkz.M.D. Philippe, *Le mystère du Christ crucifié et glorifié.*
10. A.g.e., 3.bl. Aziz Pavlus'un uslamlamasının eğreti olduğu görülecektir; İsa'nın ruhbanlığının Büyük Rahipler'inkine üstünlüğünü kanıtlamak amacıyla Eski Ahit ile Yeni Ahit'in sungularını karşılaştırmaya girişerek, işi Melkisedek'in – İsa'dan önce olan ve (çifte işlevlilik oluşturmaksızın ve aynı düzeyde olmaksızın) İsa'nın ruhbanlığı altında da –tıpkı Tezahür düzeyinin Vahiy'den önce ve daha evrensel oluşu gibi, ondan daha evrensel olarak- sürüp giden ruhbanlığının öncelliğini, sürekliliğini ve evrenselliğini ispatlamaya vardırıyor. Müneccim-Krallar'a ilişkin olarak da söylenilecek çok şey var.
11. Bkz. 91.dipnot ve Matta, 2,1; "Müneccimler Doğu'dan geliyorlardı..."

bir üçüncüye, ilerde göreceğimiz gibi, çeşitli tarzlarıyla bir temaşa yaşamını, nihayet bir diğerine de sürekli bir tevazu özverisinde bulunmayı vb. ihsan edebilir. Katı Guénoncu anlamdaki inisiyasyon ise, *Nous*'un metafizik temaşasının vesilesi olarak, az sayıda kişinin ulaşabildiği bir şeydir ve Lütuf'un bazı icapları ise temaşanın gerektirdiği sükunet ve entelektüel çalışma ile bağdaşmaz.

Şunun üzerinde ısrarla duralım: Tanrı'nın hikmeti çeşitli yaşam biçimlerinin oluşmasına yol açan bir "eğilimler" çokluğuna imkân sağlar. Kimilerinden imanlarını kanıtlamaları (Thomas More, Joseph Mindszenty) ya da - kendini feda edecek biçimde- başkalarına hizmet etmeleri (Maximilien Kolbe) istenilir. Büyük çoğunluktan ise gündelik sadakat istenilir. Bu gündelik sadakat öteki dünyada karşılığını bulacaktır. Lütuf yaşamının, kişinin Tanrı'ya verdiği yanıttan başka bir şey olmayıp, Tanrı'nın da bunun karşılığında müminin liyakatine göre ona ihsanlarda bulunması bakımından tüm hristiyan yönelişler şu ya da bu biçimde, fakat zorunlu olarak, psikolojik benlikten vazgeçmeyi ve "*Christum nudum*"u (İsa gibi çıplak ve temiz olmayı-ç.) gerektirirler. İsa'nın yeryüzü serüveni metafizik bir bakış için kavranılamazdır - (bu serüvene) "skandal ve çılgınlık" diyor Saint Paul. Hristiyandan kendisine önerilen haçı kabul etmesi istenilir. Bir iman, umut ve hayırseverlik bakışıyla kabul edilen çilenin, İsa'nın çileyi kutsamak için çile çekmiş olduğunu anlayan kişi için ne bir "ahlâkçılık gösterisi" ile ne de mazoşistlik ile herhangi bir ilişkisi vardır. Yalnızca bu bakıştır ki, biricik çocuğunu kurban etmeye kalkan İbrahim'in yoksulluğunu ve Meryem'in çilesini anlayabilir ve ona bir biçimde katılabilir –bunlar da özellikle idrak yaşamının zenginliğinin ve açılımının arayışında olan metafizik bilgeliğe yabancı olan iki içsel fakr örneğidirler. Kutsal Öğreti'nin bakışı özgül olarak farklıdır. René Guénon'un yahudi-hristiyan simgeselliğini, -imanlı bir bakış için ifade ettiği ve böyle bir bakışça teşvik edilen- yoksulluk ve çile yönüyle değil de, yalnızca zenginlik yönüyle almış olduğunu anlıyoruz: Tüm Kitab-ı Mukaddes, Golgotha'yi bir tür merkez olarak almazlar mı?

Kutsal Kitabın anlam çokluğu üzerinde düşünerek, Saint Thomas (imanın gerçekliğiyle bağıntılı olarak) tarihsel ya da harfî anlam, ahlâkî anlam, kıyasî anlam ve nihayet mesellerin anlamını aydınlatan,

Eski Ahit'in yeniyi nasıl figüre ettiğini gösteren ve Vahiydeki evrensel simgeselliği keşfeden temsilî anlam ayrımlamasını yapar.[12] Kanaatimizce, evrensel simgesellikte iki hareketin birbirinden tefriki uygun düşecektir: Bunlar bir yanda bazı evrensel biçimlerin İfşaatı (ya da vahyi) temsil ettikleri simgesellik tarzı; öte yanda da İfşaattaki simgeselin, tezahürün evrensel simgeselliğine katıldığı simgesellik tarzıdır: bu ancak bir inisiyatik Bilgelik bakışıyla kavranılabilir ve bize göre René Guénon'un Hristiyanlığa yapmış olduğu özgün katkı buradadır.

12. Kutsal metindeki anlam çeşitliliğine ilişkin olarak bkz. M.D. Philippe'in, Aquino'lu Thomas'ın *Commentaire de l'Évangile de saint Jean* adlı yapıtının Fransızca çevirisindeki uzun önsözü, bkz. Quodlibet, 7, a. 15, ad 5, çev. Sertillanges, *Dieu*, 1.c., Revue des Jeunes kolleksiyonu, 4. baskı, Desclée 1947, s. 332-333. Dante, *Le banquet*, 2,1, Pléiade, s. 313-314.

10

İKİ HRİSTİYAN YOLU'NUN TEFRİKİ

Kutsal Doktrin, bize Tanrı'nın "süreç halindeki hayatı" ile birleşme müşahedesini öngören vahyi öğretmektedir. İsa şöyle söyler: " Beni seven kişi sözümü tutar, onu Babam da sever, biz o kişiye geliriz, onunla birlik oluruz."[1] Bu metin, *Nous*'un temaşası ile hristiyan temaşası ayrımının (bu ayrıma daha sonra tekrar değineceğiz) , deyim yerindeyse, anahtarını oluşturur: Bu ikincisi teslisi içerir. Bu bağlamda bazı mistiklerin tanıklıklarını sunacağız.

Azize Thérèsa d'Avila, ruhun göklerin yedinci katındaki temaşasına ilişkin olarak "bu üç zatiyetin ayrı olduklarını" belirtiyor; "bu üç zatiyetin bir tek cevher olduklarını (bir tek iktidar, bir tek bilgelik ve bir tek Tanrı olduklarını) anlıyor. (...) O zaman üç zatiyet kendisiyle iletişime geçiyorlar (ve...) ona Efendimizin (Yuhanna İncili'ndeki, yukarıda zikredilen) sözlerinin kavrayışını bahşediyorlar. (...) Ancak, şuna dikkati çekelim ki, bu üç kutsal zatıyetin varlığı her zaman aynı derecede tam ve açık değildir. (...) Onlarla tekrar buluşması için onun

1. Yuhanna, 14, 25 ve 15, 26; bkz.16, 25.

tefekküre girmesi gerekir."[2] Azize Angèle de Foligno şunları yazmıştır: "Derin karanlıkta kutsal teslisi görüyorum ve tesliste de kendimi görüyorum."[3] Bu görüş[4] Dante'nin *İlâhî Komedya*'sının son kıtalarını anımsatıcıdır:

Yüce ışığın derinlik ve aydınlığında
üçü de ayrı renkten ve tam benzer olan
üç tane çember görüyorum (...).
Bir ışığın yansıması gibi
sende oluşan bu haleyi
gözlerim bir an temaşa etti.
Derununda ve aynı rengiyle
bana bizim imgemiz resmedilmiş gibi göründü
o zaman bakışım onun üzerinde sabitleşti.[5]

Aziz Jean de la Croix bu bağlamda şunları yazıyor: "Bu birleşmeyle[6] kutsal Teslisin (Baba, Oğul ve Kutsal Ruh) ruhta bu vuslatı sağlamaları söz konusudur. Aziz Denys de *"Theologie mystique" (Mistik ilâhiyât)* adlı yapıtında bu bağlamda şunları söylüyor: "Ruh üç kutsal zatiyet ile yakın ve bilinçli bir birliktelik içinde yaşar."[7]

* * *

"Yaşam biçim"lerinin çeşitliliğini önceki paragrafta çağrıştırarak , hristiyan temaşasının tüm hristiyanlarca paylaşılmadığını belirttik. Pek çok ilâhiyatçı ise mükemmel hristiyan temaşasının herkese önerildiğini ifade etmiştir. Bu öncelikle bir tahakkuk sorunudur. İlâhî lütufların harikalıklarını yüceltmek istemek övgüye değerdir. Sofunun özgün ereğinin, hristiyanların çoğunluğuna önerilen ereğin

---

2. Sainte Thérèse, *Le château de l'âme*, 7.D., l.bl.,s.1030-1031.
3. Meynard, *Traité de la vie interieure,* 2.c., s.57.
4. Kendiliğinde alınan temaşa değil de, bir vizyon söz konusudur. Bkz. Aziz Ignace'ın vizyonu, *Autobiographie,* 3.bl., ve *Journal spirituel,* 52 ve 54, s.65.
5. *Paradis,* 33, 115 ve 127.
6. *Vive flamme,* 2. beyit, l. dize, s.740
7. Maritain, *Les degrés du savoir,* 9.bl., 16, s.176, 2. dipnot; bkz. Yazarın sözünü ettiği benzeri birçok metin.

"Hristiyanca yaşam" deyiminden başka hangi deyim ile ifade edilebileceğini anlayamıyoruz, onlardan görevlerini sadakatle yerine getirmeleri, kardeşçe bir sevgi içinde olmaları, gündelik ibadetlerini yerine getirmeleri ve kimi kez de kalbî zikri uygulamaları istenilmektedir. Temaşacı yaşamdan, duadan söz etmek inananların ortak yol alışlarını açıklamaz.

Mükemmel hristiyan temaşasının herkese önerilmesindeki yanılgıyı daha da ciddileştiren şey, bu ilâhiyatçıların bu temaşanın içsel yol ile, Karmel yolu ile, tahakkuk ettirileceğini belirtmeleridir. P. Garrigou Lagrange'ın önsözünü yazdığı büyük yapıtında *(La vie surnaturelle)* Jean Daujat şunları yazmıştır: "Mistik temaşa ve pasif arınmalar, vuslatçı yaşam gibi, manevî yaşamın normal gelişimiyle, velayete yol alış ile ilişkilidirler."[8] P. Joret de bu bağlamda şunları yazmıştır: "Aziz Thomas'a göre, her hristiyan ruhu mistik hâle özlem duyabilir ve birisi bu hâle ulaşmak için gerektiği gibi hazırlanırsa, Tanrı'nın ona bu yolda yardım etmesi normaldir".[9] P. Marie, Eugène de l'Enfant Jesus bu sava " tereddüt etmeksizin ve mistik ile temaşanın arasında bir ayrım yapmaksızın" katılır.[10]

Bu konuda çekimser olmuş ya da karşı çıkmış olan yazarların, çoğu tahakkuk konusuna dikkate çekmişlerdir: Temaşaya bu çağrı ancak temaşacı tarikatlarda evrensel olabilir, sıradan hrstiyanlardan istenilen ise sadece bu yolda ellerinden geldiğince ilerlemeleridir.[11] Bir kısım yazarlar da bunun Tanrı'nın bir ihsanı olduğunu ve cennetlik olarak ölmüş, fakat yine de buna erişememiş olan insanların bulunduğunu düşünmektedirler.

Fayes bunun zorunlu olmadığı görüşündedir, bu konuda Aziz Alphonse de Ligouri'nin şu ifadesini dayanak olarak almaktadır: " Bir ruhun kemale erebilmesi için pasif birlik zorunlu değildir. Onun aktif

---

8. Jean Daujat, *La vie surnaturelle,* s.651
9. Joret, *La contemplation mystique d'après saint Thomas d'Aquin,* 3.bl., s.62.
10. Marie Eugene de l'Enfant-Jésus, *Je veux voir Dieu,* s.420-421, Bkz. Dom Anselme Stolz, *Théologie de la mystique,* s.35, 51, vd., Bkz. Ambroise Gardeil, *La structure de l'âme et l'expérience mystique,* c.2, s.232.
11. Bkz. A. Tanquerey'deki bazı bibliyografik ögeler, *Precis de théologie ascétique et mystique,* çarpıtılmış sorular, II, 1558 ve d.

birliğe ermesi yeterlidir. "Aktif birlik irademizin ilâhî iradeyle mükemmel uygunluk içinde olmasıdır.[12]

Ancak, bu akıl yürütmenin yeterli olmadığı görüşündeyiz, zira en azından üstü kapalı olarak Chaneine Tanqueray'in aktif temaşanın pasif (ya da dinî) temaşaya kendiliğinden bağımlı olduğu biçimindeki tezini destekliyor.[13] Bu ortak yanılgı çok ciddidir, zira böylesi bir bilinç yönelişi manevî olarak ancak çıkmazlara götürür: Bir Karmel rahibesi ile Aziz Ignace'ın ruhsal egzersizlerini yapan bir laik aynı kefeye konulamazlar. Kilise kuramcıları olan Aziz Jean de la Croix ile Azize Thérèse d'Avila'nın "ruhları gerileten" kötü vaizlere ilişkin çok sert sözlerini bu bağlamda tekrar zikredebiliriz.

Aziz Jean de la Croix da şunları söylemiştir: "Tanrı manevî yolda çaba sarfedenlerin tümünü de temaşaya ulaştırmaz. Böyle olmasının nedenini Tanrı'nın kendisi bilmektedir."[14] Azize Thérèse d'Avila bunu daha da açık biçimde ifade eder: "Bu manastırdaki rahibelerin tümünün de kendilerini sessizliğe vermiş olmalarından, onların hepsinin de temaşada olmalarının gerektiği sonucu çıkmaz. Bu olanaksızdır. (...) Aktif yaşama yönelmiş olan kızkardeşler temaşada olan kız-

12. Saint Alphonse, *Homo apostolicus,* ek I,y 16, Mgr Fayes, *Les phénomènes mystiques,* l.c., s. 433-435, bkz. s. 114 ve 295.

13. Tanquerey„ a.g.e., 1305, s. 812. Bu sonuca nasıl varılıyor? Jean Daujat doğaüstü erdemlerin çabasını ve Ruhü'l-Kuds'ün İhsanlarının sonucu olan mistik yaşamı "çilecilik yaşamı" olarak adlandırıyor (*La Grâce et nous les Chrétiens,* s. 88): "Mistik yaşam salt Ruhü'l-Kuds'ün ihsanlarıyla yönetilen ruhun yaşamıdır" (*La vie surnaturelle,* s. 177). "Temaşanın Tanrı ile birleşme yaşamının normal gelişimine ait oluşu" da buradan gelir (a.g.e.). Aynı sayfada beşerî işlem tarzının askıya alınışını ve Aziz Jean de la Croix tarafından betimlenen üç işareti çağrıştırarak, yazar kuşkusuz uhrevî temaşayı betimliyor. Çölün Babaları'nın yolu dıştalanmıştır. Herkese önerilen sınırsal uhrevî birlik tezi çeşitli aydınlanmacılık tarzlarını olumlayabilir. Jean Gaston Bardet'nin bu bağlamda çok karakteristik olan *Mystique et les magies* adlı yapıtında (Bkz. 82. dipnot) uhrevî vecd herkese "kalbî zikir" denilenin Azize Thérèse d'Avila'nın göğün beşinci katındaki makamıyla bağıntılı olduğu belirtilerek önerilebilir (bkz. S.334 ve 480). Sonuç önlenemezdir: "Çölün Babaları'nın yolu karmel yolundan ayrımlanmaz (bkz.a.g.e., s. 333-334).

14. *Nuit obscure,* 1. kitap, 9.bl. sonu, s.406.

kardeşlerinin aleyhinde hiç mırıldanmazlar (...) Temaşa, aslında, bizim tercihimize bağlı değildir."[15]

Bu iki metinde hiç kuşkusuz içsel temaşadan, daha doğrusu içsel yoldan ulaşılan temaşadan, söz ediliyor. İki büyük İspanyol maneviyat üstadının ortak gözlemleri kendilerinin yeniden düzelttikleri manastırda yaptıkları deneyimlerden kaynaklanıyorsa, "doğal içsel deneyim" bugünün, çeşitli olanaklara sahip iyi niyetli hristiyanlarının tümüne de haydi haydi farz değil midir? Azize Thérèse "kazanılmış içsel yol" deyimiyle ifade edeceğimiz başka bir yola işaret ediyor: "Tanrı'ya yakınlaşmak için riyazet gerekir mi? Hayır, Kadir-i mutlak olan Tanrı ruhları zenginleştirmek ve hidayete erdirmek için birçok olanaklara sahiptir. (...) Bunun için ruhun, gündelik yaşamını sürdürürken nefsini (yani psikolojik benliğini) öldürmesi yeterlidir."[16]

Bu sonradan elde edilmiş ve içkin iki yolun, "bereketli vuslat"ın oluşmasını sağlayan temaşanın, hristiyan temaşasının, tahakkuku ortam amacına yönelik olduklarını belirten P. Meyard bu ayrımı dikkate değer biçimde açıklığa kavuşturmaktadır.[17] Bu yüzyılın en büyüklerinden sayılan ilâhiyatçıların arasından birçoğunun hristiyan temaşasını ahlâkî düzeyde anlamış ve açıklamış olmalarına rağmen (bu konuya tekrar değineceğiz), René Guénon kusurlu bir ayrım önermiştir: Bir yanda duygusallığa gömülmüş mistikler, diğer yanda da zengin bir idrak yaşamları olup, skolastik tradisyonda idrakin iradeden daha yüksek bir liyakate sahip görülmesi nedeniyle, manevî tahakkukta birincilerden daha ileriye gitmiş olan (Aziz Denys, Aziz Thomas, Eckhart vd. gibi) inisiye hristiyanlar.

Aslında, çoğunlukla birbirini tekrarlayan bu ilâhiyatçılar yazarımızı yanılgıya sürüklemişlerdir: Bir yanda *Nous*'un yaşamı vardır, öte

---

15. *Chemin de la perfection,* 19.bl. s.662 ve d.
16. *Le château de l'âme,* 5. Makam, 3.bl.,s.911.
17. Ender rastlanılır bir nüfuz edici yeteneğe sahip bir ilâhiyatçı olan P. Meynard, pek bilinmeyen büyük skolastik Vallgornera'nın ateşli bir taraftarıydı; bkz. Meynard, *Traité de la vie intérieure,* 2, s.27. Not: "bereketli birleşme" terimini, temaşacı yaşamın karizmalarla ve diğer olgularla özdeşleştirilmesi ilâhiyatçı bağlamımızda muğlak düşmek riskleri olan,"Dönüştürücü birleşme" ya da "manevî evlilik" terimlerine yeğliyoruz .

yanda birbirinden iyice ayrık olan ve bunlardan yalnızca sonradan kazanılmış olan (ve *Nous*'un özgün yaşamına yönelişi sağlayan) yolun spekülatif nitelikte olduğu iki yoldan oluşturulabilen, hristiyan temaşası vardır. "İçsel ya da fıtrî yolun" önce etkin, sonra edilgen tarzda olan yükselişinde, irade, seneler boyunca, idrakten (Tanrı'ya ya da vahyî sırlara ilişkin bile olsalar) nefsi tatmin etmeye yönelik olan tüm entelektüel kavrayışları atmak misyonunu üstlenir. Aziz Jean de la Croix bu yolun idrakin karardığı bir iman gecesinde Tanrı'yı bulmaya yönelik olduğunu belirtiyor. Açıktır ki, bu Karmel yoluyla *Nous*'un metafizik temaşasına hiçbir zaman ulaşılamaz! Buna karşın, "sonradan kazanma" yolunda idrakin arınmasını ve zenginleşmesini sağlayan yöntemler de vardır: Örneğin, dominiken yol böyledir.[18]

Guénon teknik açıdan yeterince geliştirilememiş "mistik" terimini kullanışında, bu terim ile manevî aşkı bilgiye karşı imtiyazlı kılan bir temaşayı ifade etmek istemiş olmasına rağmen, bu terimi özellikle "yol" u ifade etmek için kullanmıştır.[19] Buradaki uygunsuzluk açıktır: Aziz Bernard, kesinlikle inisiye olmakla birlikte (zira, kendisi inisiyatik tarikat kurallarının önde gelen bir belirleyicisidir) "aslında mistiktir."[20] O halde mistik oluş ile inisiyasyonun aynı kişide bulunabileceği kabul edilebilir.[21] Aslında, saygın Clairvaux baş rahibi "bere-

---

18. Bu asrın, "uhrevî yola" o denli yönelmiş olan bazı dominiken okullarının bu tarikatin özgül maneviyatından neyi anlamış ve neyi yaşamış oldukları sorusu sorulabilir... Aziz Jean de la Croix'dan -ancak çok genel biçimde- söz eden François Chenique, "mistik yolun psikolojik karanlıklarının , büyük ölçüde bu yolun izleyicilerinin öğretisel formasyon eksikliklerinden kaynaklandığı görüşünün doğruluğunu kabul eder" (a.g.e. s.72). Doğulu bilgelikleri betimlerken V. Lossky'nin görüşlerini aktarıyor *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient,* (Aubier, Paris, 1944, s.244 ve d., s.73, 17.dipnot). Bu görüşe göre, Hristiyan Doğu ve Batı ikilemi (gerçekte bizim iki yolumuz), ortodokslar ile katolikleri -bu sonuncular "Tanrıdan trajik bir ayrılığı" yaşarlar (a.g.e.) ve "İsa'ya sadakatlerini yalnızlık içinde ve Getsemani gecesinden mahrum kalarak kanıtlamak" gereksinimini duyarlarken, diğerleri " İsa'nın nuru ile Tanrıyla birlikte olmanın mutluluğuna ulaşmış" olacak biçimde- ayıran, 1054 dogmatik kopmasının bir sonucudur (a.g.e.).
19. AI l.bl., Robin 125 ; Actes 1589; Luc Benoist, L'esoterisme, s.42.
20. SB 15 ve 19.
21. AI 15.

ketli vuslata" "içsel, fıtrî yol" ile değil de, "sonradan kazanma yolu" ile ulaşmıştır, zira her ne denli aşk birliğine ilişkin yazıları var ise de, manevî olarak Çölün Babaları (Les Péres du Désert) okuluna mensuptur. Mistiklik ile inisyasyon arasındaki bağıntının Guénoncu şemasının yeniden oluşturulması gerekir. İnisiyenin manevî tahakkukta mistikten daha ileriye gittiğini ya da temaşasının "ötelere" ulaştığını savunmak için Aquino'lu Thomas'ın içsel yaşamını Maitre Eckhart'ınkiyle ve Aziz Jean de la Croix'nınkiyle kıyaslamak gerekirdi![22], [23] Bu kıyaslama olanaksızdır, zira terimler homojen değildi. Karmel yolu "içsel yol" boyunca tam hristiyan temaşaya ve yalnızca ona doğru yol alınmasını olanaklı kılar. Buna karşın, Dominiken tarikatı, daha önce söylemiş olduğumuz gibi, temelden entelektüel bir etkinliği olanaklı kılar: Hristiyan temaşası Aristo'nun deneyimlemiş olduğu *Nous*'un *tigein*'iyle birbirine karışmaksızın birlikte var olabilir.[24]

Böylece, bir hristiyan, hristiyan olarak, "hristiyan temaşasını" gerçekleştirebilir ve metafizikçi olarak da, *Nous*'un "*tigein*"ini tahakkuk ettirebilir.

Kendi inisiyatik bilgelik perspektifinde Guénon -duygusal ögeleri içerişi nedeniyle- "mistik tahakkuk"un -duygusal ögeleri içermediğini zannettiği- "metafizik tahakkuk"tan aşağı olabileceğini düşünmüştür.[25] Bu tezin büyük zayıflığı sahibinin, duygusal ögeleri içerişi nedeniyle içsel (ya da fıtrî) ilâhiyatçı erdemleri hiçbir zaman gerçek-

---

22. IRS 130, Actes 157, Robin 326.
23. Aziz Ignace de Loyola'nın öğretisine göre bu bir katoliğe çok kesin olarak yasaktır. *Exercices spirituels,* 364.
24. Yollar bağlamında, René Guénon bir manevî geleneğe, hatta bir inisiyatik merkeze bağlanmanın öneminin üzerinde durur.
25. AI 13 ve d.; Robin 326. Tarihçinin bakış açısından, J.-P. Laurant genç Guénon'un düşüncesini etkilemiş olan, ancak her zaman yeterli teknik analizleri yapılmamış olan, bazı belirleyici etkilere işaret etmiştir. – Sonuçlarının sınırlarında alındığında, Guénon'un hristiyan mistiğine ilişkin tezi inisiyasyonun (yani, *Nous*'un temaşasının ya da, inisiyatik bir topluluğun bünyesinde, "dinsel-temaşacı" bir yoldan, temaşa konusunda belirli bir aşama yapmanın) arayışındaki katolikleri bu "uhrevî yolun" kuramcıları ve uygulayıcıları olan Kilise Kuramcılarına karşı sakınımlı olmaya yöneltmiştir (Robin, 150).

ten analiz etmemiş oluşundan ve dolayısıyla da tasvir düzeyinde kalmış oluşundan kaynaklanır. Bu düzeyde, onun gözlemi ilginçtir ancak herhangi bir çıkış yolu sunmaz.[26]

Katolik Kilisesinin ahlâkçılık ve duygusalcılık içinde gittikçe karardığını görmesinin kendisinde yarattığı üzüntünün Guénon'un sentezinde manevî aşkı az ya da çok bilinçli olarak küçümsemesine ne ölçüde yol açmış olduğu sorusu akla gelebilir.

Metafizik ile İfşaat (Vahiy) arasında ayrım yapmamış olan, Guénon, Kilise'yi ancak diğerleri gibi bir inisiyatik yol olarak görmüştür. Dolayısıyla, Kilise, Guénon'a göre, ilk çağlarında İnisiyatik işleve sahipti,[27] fakat şimdi artık, deyim yerindeyse, sadece "kuvve halindeki bir varoluş" içindedir.[28] Belirli bir anda "doğasında bir değişim oluşur;"[29] bu salt dinsel ve zahirî nitelikteki dogmatik formülasyonlar çağını başlatmış olan İznik Konsili'nce değerlendirilmiş olan bir değişimdir. Bu dönemden itibaren, kutsamalar zahirî alan ile sınırlı kalan bir etkinliğe sahip oldular ve bâtınî örgenleşmelerin de bu bağlama oturtulmaları zorunluluğu doğdu."[30] Kutsal yaşamın ereğinin zahirî düzeyde olduğunu teyid edebiliriz: Bu lütuf, yaşamın geliştirilmesidir. Ancak, kutsal yaşamın hiçbir zaman tam olarak Guénoncu anlamda bir inisiyasyon –inisiyatik bir toplulukta *Nous* temaşası- gibi bir ereğinin olmamış olduğunu belirtebiliriz."[31] İlk çağların Kilisesi'ne yönelik itirazlara gelince, bunlara ayrıntılı yanıt vermek istemiyoruz; bu itirazlar hristiyan temaşası ile *Nous*'u yeterince birbirinden ayrımlamamış ya da kimi kez birbirine karıştırmış olan kilise ruhbanlarından ya da İsa'nın mağfireti ve onun kişiliğiyle birleşme konusunda ve bazı konjonktürel ögelere ilişkin çok geniş anlamda ve çok indirgemeci bir tarzda felsefî terimler kullanmış olan yazarlardan kaynaklanır: Yalnızca yetişkinlere özgü vaftiz, sûfîlikteki ve Hinduizmdeki gibi Us-

26. Bkz. kitap sonundaki Uzun Dipnotlar bölümü.
27. AEC 99.
28. CMM 175.
29. AEC 16.
30. AEC 23.
31. AEC 26, Robin, 332, Schuon'un tezinin, kuşkusuz tekrar ele alınması gerekir.

ta'dan öğrenciye bir manevî etkinin iletilmesi bağlamındaydı ve bu sırada bazı öğretisel ya da dogmatik ögeler de iletilirdi.[32] Kilise'nin bu bağlamdaki âdetlerindeki evrimleşme, dogmatiğin içeriğini ya da sürekliliğini ya da formülasyonunun homojen gelişimini etkiler mi? Bu evrim, bir bozulmayı getirir mi? Bu soruların yanıtlanması için ciddi analizlerin yapılması gerekir![33]

32. Bu tez, ilk asırlarda hristiyan topluluğu üzerinde etkin olmuş olan evrensel uknum bağlamındaki bazı Mormon temalarını anımsatıcı niteliktedir; bu sentezin metodolojik temelleri son derecede zararlıdır: Katolik Kilisesi'nin, ilk başta habersiz olduğu, Vahiy metinlerini en azından on beş asır boyunca tahrif edilmeksizin muhafaza etmiş olduğu belirtilerek bu metinler Katolik Kilisesi'nden alıntılanmıştır. Bkz. Bardet, *Qabalah de joie et kabbale de mort*, s.201 ve d.

33. Bkz. kitap sonundaki Uzun Dipnotlar bölümü.

11

İNİSİYATİĞİN DAYANAĞI OLARAK DOGMATİK

Hristiyan temaşası ile *Nous*'un temaşasının arasındaki fark, ilkeler açısından çok açık olmasına karşın uygulamada o denli açık ve kesin değildir. Nihayet, "Bereketli birlik"ten (union fruitive) ya da *Nous*'un *tigein*'inden yararlanan hristiyanlarda bunu deneysel olarak kazanmak çok daha zordur. Metafizik temaşada İlk Varlık, yaratılışın örtüsünün içinde görülür, oysa hristiyan temaşasında Tanrı vahyin örtüsünün içinde bilinir. Bu iki temaşa arasındaki ayrımın deneysel açıdan nihaî noktası, bizce, temas aygıtındadır (*metaxu*): Cismanî dünyada göz ışığı görmez, ışık yayıcı biçimi görür; temaşa durumunda da Tanrı'nın nurlu varlığını modüle edici bir biçim gibi görürüz. Bu *metaxu* metafizik temaşada evrenin düzenidir, hristiyan temaşada ise bir "*philia*"dır (sevgi-dostluk).

Doğal manevî erdemlerin –tezlerinin çoğu insan idraki için olan- bir vahyin kavranılıp kabul edilişindeki rolüne daha önce değindik. İhtiyatlı olarak, Kutsal Öğreti'de belirtildiği ve Kilise ruhbanlarının gerçek deneyimlerinin çoğunda da sergilendiği üzere hristiyan temaşasının, *Nous*'un temaşasının tersine, entelektüel zenginleşmeden çok sevginin birleştiriciliği üzerinde konumlanmış oluşunun nedeninin, Kutsal Ruh'un

–bu temaşayı daha çok sayıdaki insan tarafından ulaşılır kılmak için- Kutsal Öğreti'yi ana rahmi gibi kucaklayıcı bir örtü biçiminde dokumuş olması olduğunu düşünüyoruz. Böylece, İsa'nın insancıllığı müminin yüreğinde yüceltici (tanrılaştırıcı) spekülasyonların ürünü olan entelektüellik ile hiçbir ortak ölçüsü olmayan bir yer edinir.[1] Böylece, İsa'nın kutsal ekmek ve şaraptaki sevgi dolu ve nurlu varlığının cevherîlik bağlamındaki bir spekülasyonun ürünü olan entelektüel zenginlikle hiçbir ortak ölçüsü yoktur.[2] Ya da, yine, bir diğer örnek olarak, Meryem'in rahmanîliği Guénon'un, beşerî Oğul'un Anası ile evrensel Prakriti arasında bir paralellik keşfetmek için sarfettiği çabanın çok ötesindedir.[3]

Bu sonuncu nokta Kutsal Öğreti ile Tezahür düzeninin arasındaki perspektif farkını iyi ortaya koyuyor: Tezahür düzeni çerçevesinin içinde yazar, simgesellik düzeyinde, kutsalın yarattığındaki varlığının evrenselliğini ortaya koyan tekabüliyetlerin arayışı içindedir. Bu evrenin çeşitli düzen tarzlarına bir entelektüel vukuf arayışı, onun haç simgeselliği üzerine olan -ve oğulun kurtarıcılığı temasını mantıksal olarak içermeyen- çalışmalarını daha da canlandırır.

---

1. Bu terim ile, ilâhî doğa ile beşerî doğanın İsa'nın şahsında birleştiği ifade ediliyor, bkz. Saint Thomas'ın *Somme Theologique*'inin 3. kısmı. Vurgulayalım: İsa'nın spekülasyon nesnesi olarak varlığı tasarımsaldır, oysa mağfiretin iletilmesi onu (neseb olgusuna yol açacak biçimde) cevherî kılar.
2. Skolastik tarafından geliştirilen, sonra da Dinî Otoritelere öğretilen bu terim "bu ekmektir" ifadesinin bu "kutsal ayin ekmeği biçiminde beliren İsa'dır" biçiminde değiştirilmesi için en uygun olan terimdir; zira Aristotelesçi tradisyonda yalnızca doğal cevherler (*ousia*) vardır (M.D. Philippe, L'etre, 1, s.454 ve 466-467): dolayısıyla, insanın sanatsal yaratısının ürünü olan ekmeğin yalnızca biçimsel birliği vardır, özsdeksel birliği yoktur Ancak, Kilise'nin misyonu ne metafiziği öğretmektir, ne de geliştirmektir; insan zekâsının tükenmez gizemlerini elinden geldiğince iyi ifade edebilmek için bazı metafizik sonuçları kullanır, bkz. 252. dipnot.
3. Mağfiret olmaksızın, entelektüel zuhur niyet (dilek) düzeyinde kalır; mağfiret sayesinde bu zuhur cevherî hale gelir, zira cevher değişmesinin, uknumsal birliğin, Meryem'in ilâhî anaçlığının ilkesi olan teslisin "uhrevî yaşamını" iletir. Doctrina Sacra'da, bu cevherî zuhur özgün ilkelerin eksikliklerinin yerine ikame işlevi görür (beşerî zekâ bağlamında: *Somme th.*, I, q.1,a.2). Meryem ile Prakritinin arasındaki paralellik için bkz. F.Chenique, *Le buisson ardent, essai sur la mètphysique de la Vierge* ve Abbé Stéphane, *Introduction à l'ésoterisme chrétien*, 3.bl. s.87 ve d.

"Tüm insanlığı aydınlatan"[4] -ve imanın içinde, lütuf olarak ve Tanrı'nın dilediği kişilere iletilen- Kelam'ı, Oğul'dan iyice ayrımlamak için bu fırsattan yararlanalım.[5] Yuhanna İncili'nin giriş bölümünde bu iki "*an*"ın kavranılmasına çağrı vardır.[6] Kuşkusuz, Kelam ile Oğul ancak bizim bilgilerimize göre ayrıdırlar, fakat, çağımızda, bu ayrılığı vurgulamak önemlidir. Zira, çağımızdan çok önceleri ve "seçilmiş halk"ın, Oğul'un geleceğini, onu haber veren simgelerden bildiği -dolayısıyla, diğer halkların ise hiç bilmediği- sıralarda Doğu'nun çeşitli Bilgeliklerinin Kelâm'ı *Nous*'un bir "*tigein*" inde temaşa etmiş oldukları bir gerçektir. Yine, Kelâmı muhtemelen Orta Çağ'ın en büyük sûfileri kadar temaşa etmiş olan René Guénon'un Kutsal Öğreti'nin başlıca tezlerini ise hiç bilmemiş oluşunu sessizlik içinde geçiştirmeye hakkımız yoktur.

Tezahürün bütünleyici parçası olarak, Vahiy'den de *Nous*'un temaşasına ulaşmak için yararlanılabilir.[7] Bu tümüyle yasal olan kullanım muğlaklık riski taşır, özellikle de Kutsal Öğreti'nin *Nous*'un temaşasını bilmeyen, hatta bunun olabilirliğini bile yadsıyabilen ve "doğal mistiği" hristiyan temaşasına diyalektik olarak zıt bulan ilâhiyatçılar tarafından kullanım söz konusu olduğunda bu risk çok artar. Dinsel bir atmosferde, su, ateş, ağaç, haç, sayılar simgeselliğine ve Eski Ahit'teki çeşitli teslis ve Mesih figürasyonlarına dayalı bir düşünüş ve bir tefekkür tartışılmaz biçimde temaşaya doğru götüren bir "yol" oluştururlar -tezahür bunu ortaya koyar. Paul Serant bu sonu gelmez muğlaklıklardan ve karıştırmalardan bize tipik bir örnek sunuyor:

---

4. Yuhanna İncili'nin önsözü, 9.c.
5. Bkz. Guénoncu perspektifte tümüyle kavranılamaz olan bir metin söz konusudur: "Baba istemezse kimse bana gelemez" (Jn., 6,65) Bkz. II Selanikliler'e Mektup, 3,2: "İman herkesin harcı değildir" (Çev. Sertillanges, *Dieu,* I, s.26, çev. *Revue des jeunes* de la *Somme théologique*).
6. İlk on bir dize evrensel tezahürü ifade eder gibidirler, diğerleri ise İfşaat bağlamındadırlar. Bkz. Luka 10, 22 ve Yuhanna 6, 44. Bu ayrım yapılmadığında, Aziz Pavlus'un Melkisedek'in ruhbanlığının ebediyetine dair açıklaması anlamsız olur, bkz.104. ve 259. dipnotlar.
7. Söz konusu olan yalnızca (Aristo'nun salt spekülatif yolundan ayrımlamak için) "dinsel-spekülatif" dediğimiz yoldur. En kavrayıcı örneği bizce İbn Arabi'dir, *La sagesse des prophètes* [Fusûsu'l-hikem].

Hristiyan Origene ile Eflatuncu Celse arasındaki polemik. Temaşanın, Bilgenin spekülatif çabalarını ve inzivasını doğal olarak taçlandırdığına inanan Celse, hristiyanların cahil ve hiçbir niteliği olmayan insanlara bile Tanrı'yı anlatabilecekleri savına kuşkuyla bakıyordu. Hristiyanların insanbiçimciliklerini karalıyordu ve İsa'nın dünyanın ezelî ve değişmez düzenini altüst edebilecek bir tekrar gelişine karşı suskun bir tutumu benimsiyordu. Celse'nin tezlerine karşı, "Origene'in hristiyan vahyinin temel verilerini güçlü biçimde ortaya sürdüğünü görüyoruz: İnsanın ilmi ne denli büyük olursa olsun, Tanrı'ya kendi olanaklarıyla ulaşması olanaksızdır, fakat Tanrı için kendi sevgisine yanıt veren tüm insanları kurtarmak olanaklıdır. Özgürlüğü suistimal etmek dünyada olanaklıdır. İsa'nın tekrar gelişinin dünyayı altüst edip dönüşüme uğratacak olması Adem'in günahından dolayıdır."[8]

Görünen o ki, bu iki temaşa türü hiçbir zaman net olarak ayrımlanmamıştır. Kilise ile inisiyatik toplulukların arasındaki ilişkiler samimi ve şevkli işbirliğinden (Ortaçağ'daki Farmasonluk, Tapınak şövalyeleri) karşılıklı aforoz etmelere (İskenderiye yüksek ilâhiyatı, René Guénon'un çağdaşı olan çok sayıdaki katolik ilâhiyatçısı) dönüşmüştür.

Dolayısıyla, Hristiyanlığa yakın olan inisiyatik toplulukların hristiyan olmayan mensuplarının Kutsal Öğreti'ye uygun olan biçimiyle, yahudi-hristiyan olgusuna saygı göstermek gibi bir kaygılarının olmadığını -ki, nasıl olsun?- anlayalım. Kilisenin yargısına göre, bunların çoğu sapmışlardır, ancak ne var ki kimin cehenneme gideceğini kesin olarak nereden bilebiliriz? Hemen belirtelim ki, Kilisenin öğretisel çalışmalarla ve disiplin önlemleriyle müminlerin imanını korumak gibi ciddi bir işlevi vardır; bu işlemlerin bazılarının yeterli incelemelerin sonucu olmadıklarını esefle belirtebiliriz.

Çağdaş açılım çabaları bağlamında, II. Vatikan Konsili'nin "Nostra Aetate" (Günümüzde) başlıklı bildirisini (Kilisenin Hristiyanlık dışındaki dinlerle irtibatına ilişkin bildirisi) sayabiliriz. Bildirideki, Kilisenin "bu dinlerde doğru ve sağlıklı olan hiçbir şeyi reddetmediğine"

---

8. Paul Serant, *René Guénon,* s.177-178. Bir sonraki sayfada yazar Maritain'in benzeri karışıklığını ortaya koyuyor, bu hususa tekrar değineceğiz.

ilişkin ifadesine açıklık getirilmelidir, zira din savunuculuğunda aşırı giden akımların bu konudaki yanlış anlamaları söz konusu olabilmektedir. Tüm insanları aydınlatan hakikate yapılacak olan göndermenin, kanaatimizce, İsa'nın ışığının "yoluna, hakikatine ve yaşamına" yapılacak olandan çok net olarak ayrımlanması gerekir. Oysa söz konusu bildiride buna açıklık getirilmemektedir, Tanrı'nın sevdiği tek kültün Hristiyanlık kültü olduğu yargısı, Kutsal Öğreti'nin dışında herhangi bir anlamı olmayan bir yargıdır.[9]

Çeşitli etkilerin egemenliği altında olan ve "pastoral" bir birliktelik perspektifine sahip olmayı güden bu Konsil'de bir çok mütevazı sezgi kesin ifadesini bulmamıştır.[10] Bu "Nostra Aetate" bildirisinde Budizm psikolojik, ahlâkî ve törensel düzeyde alınmıştır; Müslümanlık dinine ayrılmış olan paragrafta sûfîliğe en küçük bir ima bile yoktur, bu da şöyle bir kaygılandırıcı savın öne sürülmesine yol açmıştır: "(Müslümanlar) her ne kadar İsa'nın Tanrı olabileceğini kabul etmiyorlarsa da, onu peygamber olarak yüceltiyorlar."[11] İbn Arabi ise İsa için, söz konusu sav ile çelişkili olarak, "O Tanrı'nın Kelamı'dır. Tanrı'nın Ruhu'dur" diyor.[12] Gerekiyorsa yineleyelim: "Teslisin ilâhî rahmet olduğunu kabul etmenin Vahyin dışında anlamı yoktur, dolayısıyla, bizim biliş tarzımıza göre, Oğul Tanrı'nın kelamı değildir. Bu sufi-

---

9. "Aslında, Tanrı'nın Kelâmı İsa'dır, başkası değildir. Tanrı'ya ancak İsa'da ulaşabiliriz." (Y.M.J. Congar, Mohammed Arkoun, Garnier-Flammarion'un *Kuran*'a önsözü, s.13)
10. P. Congar II. Vatikan Konsili'nin tüm metinlerinin "tüm paragraflarının" Kilise imanını formel olarak sunmadıklarını kabul ediyor, bkz. *La contre-réforme catholique,* no. 115, mart 1977, s.4, koll. 1. Guénon esinlenimli birçok yazar (Actes 43 ve 222, F. Chenique, *Le buisson ardent,* giriş; Borella, *La charité profane,* giriş ve 1.ks.) bu Konsilde, Guénon'un, Kilisenin tedrici bir karanlığa gömülmesine ilişkin sezgilerinin bir teyidini bulmuşlardır (CMM, 175). Guénon'un sunduğu açıklama dikkate değerdir; Doctrina Sacra bakış açısından tamamlanması gerekir; İsa'nın Kilisesi kuzuyu nereye giderse gitsin izlemelidir (Ap.14,4) – Hac ile mezarı (yunancası kenose) da de buna dahildir. Bu bakış açısından, yazarımızın Katolik Kilisesine ilişkin bazı umutlarının (CMM 127 ve 9.bl.) tekrar değerlendirilmeleri gerekiyor.
11. Vatikan II, *Nostra aetate,* 3. sayı, Chenique, a.g.e., s.191-197 ve Actes, s.220-222.
12. İbn Arabi, *La sagesse des prophètes,* s.128.Bkz. Robin, a.g.e., s.230.

ye (yani, İslâm dininin gereklerine dayalı bir metafizik bilgelik uygulayıcısına nesebliği kabul edememesi nedeniyle) İsa'nın tanrı olduğuna inanmadığı ithamında bulunmak, ayırd etme yetisinden yoksunluğun, hatta bilgelik perspektifi ile Kutsal Öğreti'nin özgül perspektifini birbirine karıştırmanın işaretidir.[13]

Bu Konsil bildirisinin orijinal metninde (latince) "Temaşa" teriminin yer almadığını belirtmek zorundayız. Oysa, bu terim hristiyan temaşasına değgin metinlerde yer almaktadır. Roma Kilisesi'nin *Nous*'un temaşası geleneğine ilişkin bu bilgisizliği bizi, kendi kendimize, konsilliğin bilgilendirilmesinin Kutsal Öğreti ile sınırlı olup olmadığı sorusunu sormaya yöneltiyor.[14]

---

13. En büyük sûfîlerde *ilâhî* nesebliliği anlamaksızın *Nous*'larıyla Kelâm'ın temaşası söz konusudur (Bkz. Kur'an, 19. Sure, Kasimirski çev., Garnier-Flammarion). *Nostra aetate* Bildirisinde Sûfîliğe en ufak bir imada bulunulmamasından esef duyuyoruz; bu durum, temaşa açısından, İslam'ın kellesini almak demektir. İnisiyatik bilgelik açısından, İsa Kelâm'dır (Robin, 101, bkz EME 75 ve d. Guénon'un, Yaratılışın ikinci gününde suların ayrılmasıyla irtibat kurduğu, suların üzerinde yürümeye ilişkin yorumları için bkz. *Symbolisme de la Croix* [Yatay ve Dikey Boyutların simgeselliği, İnsan y.] Kutsal ekmek ve şarap ayini Kelâm'ın bir tezahürüdür (Robin, 336), yine Melkisedek (RM, 6.bl.), başka bir tarzda İncil (Jn. 10, 35), Kur'an (Robin, 336; Vallin, a.g.e., s.69), Doğunun bazı kutsal metinleri (Coomaraswamy, *Hindouisme et Bouddhisme,* s.123) ve Sacré-Coeur kültü (Robin 163 ve d.; AEC 101 ve d.) de böyledirler. Doğal olarak bu liste uzatılabilir, zira *Nous*'un temaşasını (spekülatif-dinsel yoldan) sağlayan her vasıtada bu "ilâhî olan bir şey" vardır, dolayısıyla yaratılışında Kelâm'ın varlığına ve içkinliğine tanıklık eder. Bkz. F.Schuon, *De l'unite transcendante des religions.* II. Jean Paul *Redemptor Hominis*'te ikinci Vatikan Konsili'nce ele alınan birçok noktayı aydınlatmaya çalışmıştır. Her dinde "manevî olanın önceliğinin üzerinde" durduğunu ve Kilise Babaları'nın "çeşitli dinlerin Kelâm'ın serpintileri oldukları" hususundaki büyük vizyonunu tekrar ele aldığını belirtelim (*Documentation catholique,* 11, s.7 ve 67. dipnot).

14. İlk asırların büyük "sapmışlarından" olarak nitelendirilenlerden bazılarının dogmatiği yalnızca *Nous*'un (tefekkürün ve zekânın yoğunlaştırılmasının) yaşamı için bir vasıta olarak gören inisiyatik toplulukların üyeleri olmuş olup olmadıkları ilginç bir soru olurdu. Cerinthe'in yaptığı Yaratıcı ve yüce Tanrı ayrımının (saint Thomas, *Commentaire de l'évangile de saint Jean;* M.D.Philippe, a.g.e., s.62, 229. dipnot) Brahma-Shakti çifti ayrımından, Maitre Eckhart'ın Yaratıcı-Tanrısallık çifti ayrımından, bir farklılığı var mı-

Johann Reuchlin'e göre, bu bilgilendirme ancak ilâhiyata ilişkin sonuçlara kadar uzanabiliyor -ki, bu da her zaman değil.[15]

İlkelerin keşfi düzeyinde kalarak, inisiyatik bilgeliğin envanterini çıkarmaya ya da teknik analizini yapmaya girişmeyeceğiz. Bu dayanaklar kültsel-törensel ve/ya da entelektüel tertiptedirler. Birinci türe dahil olan ve insan yaşamının törenselleştirilmesini öngören, başka deyişle, insanı Yaratıcısı'na tapındığı dinsel bir atmosferde yaşamaya yönelten gelenekler René Guénon'un "bilkuvve inisiyasyon" dediğinin oluşmasını sağlarlar: Dinlerin ve dinsel toplulukların çoğunda oluşan durum budur.[16] *Nous*'un temaşasına (Aristo'nun salt spekülatif olan tarzından ayrımlamak için "spekülatif-dinsel" diyeceğimiz bir tarza göre) yönelmeyi ise, yalnızca entelektüel düzeydeki dayanaklar sağlayabilirler.[17]

---

dır? Bazı "sapmalar" (inisiyatik tarzdaki) metafizik Bilgelik ile Doctrina Sacra'nın öğretilerinin birbirine karıştırılmalarından kaynaklanmaz mı? 1789'dan itibaren ve hatta daha önceden beri oynanmakta olan politik rolün ve Kabalacı tarikatların, militan ateizme dek götüren (Actes, 147) "kutsallıktan uzaklaştırıcı eğilimlerinin" (J.G. Bardet, *Qabalah de vie et Kabbale de mort*) ve belirli bir sayıdaki mason localarının (bkz. Barruel'in çalışmalarıyla bağıntılı olan okul) Papalıkça mahkum edilmesi, inisiyatik tarza halel getirir mi? Bunlar muğlaklıklardır.

15. Johann Reuchlin, *De arte cabalistica,* 2.Kitap, F. Secret çev., s.117 ve d.
16. Onların özgün değerinin keşfinin tedricî olduğunu kabul ediyoruz; böylece, F. Chenique aziz François d'Assise'de, genel olarak kendisinde var olduğu kabul edilen, ("kuş kardeş", vb.) moralci duygusallıktan başka bir şeyin bulunduğunu yakın zaman önce gösterebilmiştir; bkz. *Le yoga spirituel de saint François d'Assise.*
17. Örneğin, Milarepa ve Hallâc tarafından yaşanılan manevî aşk temasını bu yapıtın çerçevesinin içinde ele almanın bizim için olanaksız olduğuna işaret ettik (14.dipnot). İnisiyatik Bilgelikte kuşkusuz bu yönden alınması gereken bir şey var – bu da Guénoncu şemaya cevherî bir ilâveyi getirir. Guénon'un yapıtının birçok yerinde kalp simgeselliğini, içselleştirici bir bilgi perspektifinde, manevî aşka değinmeksizin ele almış olduğunu belirtelim. Özellikle Sacré-Coeur kültü üzerine olan çalışmaları acayip biçimde boşlukludur. Jean Borella, bu hususta bizce özellikle tarihsel ve dokümanter planda önemli olan bir katkıda bulunmayı önermiştir. Guénon esinlenimli birçok çalışma gibi, *La charité profane* adlı bu yapıt, ne yazık ki, metafizik ile vahyi ilâhiyat arasında bir tür birbirine dönüştürülebilirlik içeriyor. Dolayısıy-

la, Tanrı aşkına ilişkin dinsel ve ilâhiyatçı tradisyonların verileri açısından bol katkıda bulunulmuş, fakat, tersi öne sürülmesine rağmen (s.101-102), gerçek bir antropoloji sunulmamıştır (Aşk nedir? Dost nedir? Duygusal bir ilişki nedir? İnsanın duygusal boyutu nedir?); dolayısıyla, geliştirilmesi gerekir; farkına varmaksızın, yazar "antropolojik üçlemi" ne yazık ki bir tür "ilâhiyatçı sonuç" olarak sunuyor. Guénon'un sentezi, kuşkusuz, gerçekçi bir perspektifteki bir manevî aşk antropolojisinden çok şey bekler. Bizce, onun "mistik" adını verdiği şeyin ne anlama geldiğini farketmesini engelleyen ve mistik ile duygusallığın arasında engel oluşturmasını önlemiş olan bu boşluktur.

12

JACQUES MARITAIN'İN ELEŞTİRİSİ

Söyleyeceklerimizin esasını söylemiş olduğumuz için, şimdi Guénon düşüncesinin bazı tipik yanlış anlaşılmalarını yerlerine oturtmak istiyoruz. Bu kısa incelemede, özellikle, bazı ilkeleri gün ışığına çıkarmak istemiş olduğumuz için, Guénon'un mesajlarına yönelik olan -ve ilkelere ilişkin bilgisizliğin ya da ilkeler düzeyindeki düşünce karışıklığının karakteristikleri olan- eleştirileri sunmakla yetineceğiz. Ayrıca, Bayan Marie-France- James'in hazırlamakta olduğu *"L'esoteriste René Guénon et les milieux catholiques de son temps"* (Ezoterist René Guénon ve zamanının katolik çevreleri) adlı doktora tezi tamamlanmadan önce bu eleştirilerin ayrıntılı incelemelerine girişmek bize uygun olmaz gibi görünmektedir.[1] Jacques Maritain ile başlayacağız. Kendisi 1920'li yılların Paris katolik entelijansiyası üzerinde etkin olmuştu ve fazla bir şey söylemeksizin, epey eleştiriler yapmış olduğunu belirtelim. Maritain'in vardığı sonuçların ayrıntılarına girmek sıkıcı olacağı ve fazla bir yarar da sağlamayaca-

1. Paris X-Nanterre Üniversitesi'ne 1977 mayısında verilmiş olan tez; tezin bir kopyasını bize vermiş olduğu için yazarına teşekkür ediyoruz.

ğı için Maritain'den -onun metafiziğe ilişkin onlarca yapıt vermiş olmakla birlikte, İlk Felsefe'ye hiç girmemiş olduğunu ortaya koyan (ölümünden sonra yayınlanmış)- çok uzun bir metni sunmakla yetineceğiz: "Aristo, hayret verici bir biçimde, varlık kavrayışına sahipti ve bu kuşkusuz -Bergson'daki gibi- kılık değiştirmiş biçimde değildi. Zira, varlık sezgisine de gerçekten sahipti (...) fakat biçimsel ve apaçık olarak değil, ancak bilkuvve olarak. Bundan da, öğretisel açıdan yanlış ya da sapmış olmamakla birlikte, ciddi bir noksanlık ile malul olan bir metafizik çıktı. Aristo, özler (ayan) duvarını aşmadı. Söylemek istediğim şey, Aristo'nun "*esse*"yi diğer mütealler gibi gerçekten metafizik bir kavram olarak ya da kavranılabilirliğin üçüncü derecesinin ürünü olarak kavramış ve gerçekten metafizik -ancak hâlâ yarı kapalı (ya da karanlık)- bir perspektifte, "*Sein*" perspektifinde, kullanmış olduğudur. (...) Böyle tasarlandığında, "*esse*" diğerleri gibi -"akledilir"in, akletmenin edimi oluşu gibi- bir edimdir. Ve kuşkusuz, Aristo "özün özdeği etkiselleştirdiğini" söylemek ile "akledilirin akletmeyi etkiselleştirdiğini" söylemenin arasında bir benzerlik olduğunu iyi görmüştür. Ancak, bu iki savın arasında bir uçurumun bulunduğunu görmemiştir. İkincide (...) akletmenin "var olduğu öngörülen" bir özün edimi olduğu söylenilir; oysa birinci savda (...) bir özün hiç iken, hiçliğin dışında olarak (*extra nihil*), konulmasını sağlayan bir edim söz konusudur; böyle olduğunda mutlak bir indirgenemezden, doğanın (aslında, tüm var olanların onları var etmiş olan bir Yaratıcı Tanrı'nın edimini öngören) bir tür mucizesinden söz edilir. Böylece, Aristo tarzında mesele ele alındığında, "esse" diğerleri gibi yani, iyi olan, bir olan, güzel olan gibi müteal olur. (...) Aristo, Tanrı'nın saf edim ve Düşüncenin Düşüncesi olduğunu iyi kavramıştır; fakat bu Düşüncenin Düşüncesi kendi kendisini -aynı zamanda (onları yaratmadığı için, kuşkusuz) herşeyi bilmeksizin- bilir ve bu saf Edim evrenin ilk hareket ettiricisi olarak kalır (...). Bu metafizikte, belirtmiş olduğum gibi, varlığın örneksemeli olduğu görülür, ancak bu görüş noksanlık içerir. Yarıyarıya maskelidir, boyutları tam olarak kavranılmamıştır. Onu tam olarak kavramak Aziz Thomas'ın işi oldu, yoksa Aristo'nun değil."[2]

---

2. Jacques Maritain, *Approches sans entraves,* s.279-283

"İçinde bulunduğumuz durumda, aklın tek yapabildiği şey olan felsefe, en büyüklerinde bile, tam bir bilgeliğe ulaşamamıştır, ya da hakikate doğru atılımında onu az ya da çok başarısız kılan bir noksanlığı kesinlikle içermektedir."[3] "Âdem (...) varlığın doğanın bir lütfu olduğu sezgisine sahipti. Kendiliğinde, bu sezgiden daha doğal olan bir şey yoktur. Fakat, filozoflar, en büyükleri bile, uzun tarihleri boyunca bu sezgiden az ya da çok, hatta tümüyle yoksun oldular. Aristo bile bu sezgiye bulanık olarak ya da bilkuvve olarak sahip oldu, ne onun bilincine varabilmeyi, ne de öğretisini ona uyarlamayı bildi. Aristo'yu gün ışığına çıkarmak ve onun bakışını "ilk hareket ettirici" olarak değil de *Ipsum esse subsistance* (saltık mutlak varlık) olarak bir Tanrı'ya çevirmesini sağlamak için deha ve lütuf ile imtiyazlı kılınmış olan bir ilâhiyatçının ortaya çıkması gerekliydi. Bu imtiyazlı ilâhiyatçı da doğaüstü bir lütfa mazhar olmuş değildi, bunu belirtmiştim: O, kavramcılık engelini deviren felsefî zekânın kurucusu ve kadim doğal ışığıydı. Aziz Thomas'ın metafiziği bu engelleri lütuf ve temaşa iklimiyle devirdi (...) Hristiyanlığın dışındaki diğer büyük dinlerde de, aklı en yüksek uygulamasında bile musdarip olduğu illetten kurtaran lütuflarla, kendi köşelerinde, hiçbir vahyî öğretinin yardımı olmaksızın, varlığın sırrına ermiş olan Aziz Thomas gibi (hem filozof, hem de ilâhiyatçı olan) Bilgelerin bulunmasının çok olası olduğunu ekleyeyim."[4]

Bazı noktaları, sırasıyla, ele almayı deneyelim. Bu noktaların başta gelenine, varlığın sezgisine değgin olarak, M.D. Philippe'den bir alıntı sunalım: "Esse" bir sezginin nesnesi olamaz, zira o bir yargı ile, sentez niteliğindeki bir tümevarımın sonunda "kuvve halindeki varlık" ile "fiil halindeki varlık"ı ayrımlayan bir yargı ile, kavranılır.[5] Maritain "esse" ile idrak nesnesinin arasında benzerlik olduğunu be-

---

3. A.g.e., s.250. "Felsefe yapamıyor" ifadesinde, evrensel bağlamdaki bir ilâhiyatçı çözümlemenin söz konusu olduğunu görüyoruz..
4. A.g.e., s.260-261. Böyle anlaşılan felsefenin "yapamaması" bağlamında, Maritain bizi Aristo'nun İbn Sina'ya, İbn Arabi'ye, Hallâc'a vd. ihsan edilen bir tür mağfiretin kendisinden esirgendiğini gördüğü sonucunu çıkarmaya yöneltiyor, M.D. Philippe, Maritain'in "Cela ne relève-t-il pas d'un rêve metapysique ?" adlı makalesinden (*Philosophie de l'être*, 5, s.35) bu yargıya varıyor.
5. A.g.e., s.36.

lirtmekte çok haklıdır, ancak sözünü ettiği uçurum onun varlık düzeyindeki edimin kavranılışını varlık düzeyindeki etkin nedenin, yaratılış denilenin sorgulanmasından ayrımlamamış oluşundan kaynaklanır.[6] İlk Varlığın var olanın özgün nedeni değil de, nihaî nedeni olduğunu ve edimin de özgün ilkesi olduğunu anımsatalım. Maritain, yapmış olduğu bu müthiş karıştırmadan, deyim yerindeyse, şelale oluşturacak denli zincirleme sonuçlar çıkaracaktır: Dolayısıyla, Aristo'nun metafiziği ciddi biçimde noksandır; dolayısıyla, bir İlk Varlık keşfine ulaşamaz (İlk Hareket ettirici kavrayışında durur - yani, Vallin'in ele alacağı metinlere gerçek bir meydan okuma söz konusudur); dolayısıyla, Aristo'nun metafiziği bir temaşa deneyimiyle son bulmaz (bildiğimiz kadarıyla, Maritain, *Lambda* kitabının tanıklık ettiği " Vecd anlarından" hiç söz etmez. Aristo'nun sentezini doğrudan eleştirmek zorunda olan Maritain, Etienne Gilson'un Aristo metafiziğiyle Aziz Thomas'ın metafiziğinin arasındaki farklılığa ilişkin yargısını hemen kabul eder: Aristo "*esse*"yi bir uknum, ya da bir öz, ya da öz ya da nitelik tarzı olarak düşünmeyi sürdürür, oysa Aziz Thomas'ın metafiziği "*esse*"nin metafiziğidir. Onun (Aziz Thomas'ın) cevher-araz ikilemini edim (fiil)-güç ikileminden nasıl ayrımlamış olduğu bilindiğinde, bu söylenilebilir mi?[7] Edimi hiçbir zaman varlık düzeyindeki ilke olarak kavramamış olan Maritain, onu eleştiri düzeyinde, tefekkür düzeyinde kullanır, bu da onun edimde (dolayısıyla, onun bir tarzı olan "*esse*"de) bir müteali görmesini olanaklı kılar.[8] Naklettiğimiz uzun metin bizim bir diğer karışıklığı değerlendirmemizi olanaklı kılıyor: Maritain, hiçbir zaman İlk Felsefe'yi eleştiriden (eleştiri nesnesinden ç.) ayrımlamadı, örneğin "ilke olarak bir"i, "kavranılan bir"den (skolastik deyimiyle, "*ratio unius*"dan) ayrımlamadı. Eleştiri ile metafiziğin, sık rastlanılan biçimde, birbirine karıştırılması onların aynı kav-

6. Eflatun'un sentezinin Aristo tarafından reddedilişinin temel nedenini anımsatalım: *ousia* kavranılabilirlik ilkesidir, oysa Eflatun'a göre biçimlere, İdelere katılımdır. Maritain'e de, diğer ilk ilke (acte) konusunda benzeri bir red söz konusu olabilir mi? Bkz. 163 ve 164. dipnotlar.
7. M.D.Philippe, *Une philosophie,* a.g.e. 5, s.35
8. Maritain, varlık düzeyindeki edim kavrayışı ile edim düzeyindeki amaçlılık ilkesi kavrayışını hiçbir zaman gerçekten ayrımlamamış gibidir, bkz. *Sept leçons sur l'être,* s.116 ve d.

rayışa ve aynı yayılıma sahip olmalarındandır, oysa onların biçimsel nedenleri farklıdır: Metafiziğin özgün nesnesi "var olan"dadır, eleştirinin nesnesi ise idraktedir, eleştiri "var olan"ı varlık olarak değil de, "bilinen" olarak alır.[9] Soyutlamanın üç derecesinin analizi eleştirinin bağlamındadır, yoksa İlk Felsefe'nin değil.

Maritain'in İlk Felsefe'ye hiç girmemiş ve dolayısıyla Aristo'nun *Nous*'un metafizik temaşasını bilmiyor oluşu üçüncü bir temel noktayı ortaya koyuyor: Temaşaya ilişkin olarak yalnızca "doğal içsel yol"u bilen yazarın (ki, yazar bu bağlamda P. Garrigou Lagrange'ın öğretisinin etkisindeydi) temaşaya ilişkin olarak kavramış oldukları "İçsel yol"a ilişkin öğretiden yapmış olduğu tümdengelimlerin ürünüydüler. Maritain'deki egemen çizgilerden birini sevgi ile vuslata ermek oluşturuyordu; Maritain bir temaşa deneyimini ancak sevgi vuslatını içerdiği ve bunu ortaya koyduğu takdirde gerçek deneyim olarak kabul e liyordu. Yazarın tutumunu iyi kavrayalım: (yazarda) Nous'un temaşası söz konusu olmadığına göre, bir yanda (yazarın kullandığı anlamdaki) metafizik idrakin doğal ışığı (nuru) ve öte yanda da gerçek temaşa deneyimleri söz konusuydu; dolayısıyla, ilâhî doğa birbirinden ayrımlanamaz biçimde varlık ile sevgiyi içeriyordu; öte yandan, Tanrı katındaki varlık ile sevginin özdeşliği bize ancak ifşaat (vahiy) vasıtasıyla bildirilir, dolayısıyla tüm temaşa zorunlu olarak ilâhî lütfun ürünüdür: "Gerçekten sevgi birleşimiyle oluşmuş olan mistik bir deneyim söz konusu olduğunda, bu deneyim doğaüstüdür.[10] Bu deneyimi hristiyan olmayanlar da yapabilirler, zira ilâhî lütfun herkese sunulduğunu ve Kilise'ye mensup olmayanların da o lütfu ve onunla birlikte olan erdemleri ve ihsanları gerçekten alabileceklerini düşünüyoruz."[11]

"Vaftizsizler, Kilise'nin erdemine, sürekli günahlardan kurtarıcılık olan özgün işlevine katılmak için birlik mühürünü taşımıyorlarsa bile, hiç değilse damarlarında akan aynı ilâhî kanın ve aynı Ruh'un

9. Bkz. M.D. Philippe, *Une philosophie,* 1, s. 50 ve 63
10. Maritain, *Sept leçons...*, s. 82-83
11. Maritain'in dayandığı bu çok yaygın sav tümüyle doğru değildir; Tanrı'nın kendisine olan aşkının kişisel "*pos*"unu çağrıştırmak daha iyi olur, bkz. 156. dipnot

doğaüstü yaşamını elde ederek, görünmez biçimde (invisiblement) Kilise'ye mensup olabilir, kutsayıcı lütfa ve dolayısıyla imana ve manevî ihsanlara nail olabilirler."[12] Schuon, ilâhiyatçı bakış açısından kabul edilemez olan bu satırları reddetti: " Gizli hristiyanlar falan olmaktan uzak olan Hallâc'lar ve İbn Arabi'ler, tersine, önceki büyüklerinin yapmış oldukları gibi, İslâm'ın olanaklarını doruğa çıkarmaktan başka şey yapmamışlardır."[13]

Jean Daujat, Maritain'in ölümünden sonra yayınlanan ve Maritain'e ilginç biçimde sadık olan yapıtında, Maritain'in ilk başlarda yalnızca Tanrı'ya lütuf yoluyla ulaşılması bağlamındaki bir görüşe sahip olduğunu, ancak sonraları Louis Massignon ile Olivier Lacombe'un çalışmalarının onu tekrar analizlere yönelttiğini belirtiyor. Maritain, bir Nous temaşasının olabileceğinden habersizliğini sürdürerek, Doğuluların deneyimini açıklamak için "doğal mistik" kavramını geliştirdi. Olivier Lacombe şunları yazmıştır: " İyi bilgilenmemiş olan Batı, Plotin'i uzun süre hristiyan olmayan tek Bilge olarak gördü, sorunlar (...) aciliyetlerini ve önemlerini yitirdiler. (...) Aziz Thomas'ın düşüncesiyle hristiyan olmayan mistiklerin düşüncesinin karşılaşması sorunsalın yenilenmesine ve bir çözüm arayışına yol açtı. Hristiyan ilâhiyatçının artık ya hristiyan mistiği ya da sapkın mistik alternatifiyle koşullanmış olarak kalmaması gerekiyordu. Artık onun "hristiyan olmayan tüm mistisizmler ya hristiyan mistisizmi bağlamındadırlar ya da sapkın mistisizmlerdir" ikileminin mahkumu olmasına gerek yoktu. İlâhiyatçı olmayanın ise, felsefî analiz ile ilâhiyatçı analizin fenomenolojik betimleme bakımından yalnızca bir tek mistiğin var olabileceği tezini yıktıklarını kabul etmesi gerekiyordu: Mistik kavramı tek sesli bir kavram değildir, benzerleri birleştirici bir kavramdır. Bunun bilincine varmak, benzerliklerin ve farklılıkların ayrımına varmayı ve benzerlikleri de farklılıkları da çarpıtmamayı olanaklı kılar. Tekçi (moniste) ve hatta panteist ifadelerin dışında (Asya felsefelerinde ve dinlerinde) doğal içkinliğe dayalı olan ve merkezini varlığımızın en derinindeki mutlak kaynağıyla temasta, mevcudatta neşet ettiği yerde arayan bir

12. Jean Daujat, *Maritain,* s.86. Bkz. O. Lacombe, *Actualité de saint Thomas,* s.141
13. F. Schuon, *Comprendre l'Islam* (İslam'ı Anlamak), s.21.

mistisizm akımının varlığı kabul edilmelidir. Burada, bazı din tarihçileriyle birlikte, ruhun mistiğinden söz edilebilir (...)."[14] Maalesef, yazar gerçekten analiz etmeksizin betimliyor; son tahlilde, Maritain'in hristiyan temaşasına bir biçimde katılım içermeyen bir "doğal mistiğin" bir yanılgı olduğu biçimindeki öğretisinin yandaşı olarak beliriyor : Tanrı'nın ihsanlarında serbest olması ve İsa'nın lütfunun herkese açık oluşu nedeniyle, hristiyan olmayanların arasında da doğaüstü mistik hâllerin oluşabileceğini *a priori* olarak kabul etmeyi engelleyen hiçbir şey yoktur. Ancak, belirgin ölçütlerin yokluğu nedeniyle, böylesi durumları belirlemek daima zor olacaktır. Yalnızca, ilâhî lütfun egemen konumda olduğu bazı Asya okullarının doğaüstü mistiğin gerçekleşmesi için uygun ortamlar oluşturabileceklerini söyleyelim. (...) Doğaüstü mistik deneyim ilâhiyatın geleneksel olarak mağfiret hâli dediğini zorunlu olarak içerir, doğal mistik deneyim ise bu hâli insanın akıl vb. doğal yetilerinin dıştalamayışları kadar dıştalamaz."[15] Yazar doğal mistik deneyimi bir metafizik spekülasyon çabasının taçlanışı gibi görmez: "Doğal mistik deneyim" ile şiir deneyimi metafiziğin ikiz kızkardeşleridir. Ancak, metafizikçi, varlığa ilişkin temel "evet"ini, ilk baştaki kabulünü senfonik bir söylemle dile getirdiğinde, en saf biçimi Zât'ın deneyimini merkez olarak alan doğal mistik ancak yiğitçe bir yadsıma ile, bir "hayır" ile, tüm kavramların içini boşaltmak suretiyle kendini muhafaza eder. Şiir deneyimine gelince, onun şeylerin Zât'ta yankılanışını kabul ediş tarzı, esas olarak şiiri, ya da daha genel olarak -insanların güzelliği tadışlarının imtiyazlı vasıtası olan- sanat yapıtını yaratıcıdır."[16]

Sunmuş olduğumuz metindeki Zât kavrayışı, Maritain'in ona ilişkin kavrayışına açıkça gönderme yapar; "insan ruhunun cevherî esse'si" söz konusudur.[17] Bu çilecilik, arınma ve öznelleşme çabası "ruhun cevherî esse aynasında dolaylı olarak ulaşılan" bir Tanrı deneyimini olanaklı kılar: "Bu deneyimin ruhun cevherî esse'sine ulaşarak aynı zamanda hem bu ruhun özgün varoluşuna, hem de metafizik va-

14. *Actualité de saint-Thomas,* (kollektif derleme), s.138-139
15. A.g.e. s.141.
16. A.g.e. s.147-148.
17. Daujat, a.g.e. s.84-85.

roluşa ve hem de ruhun somut olarak ve extra nihil (hiçlik dışı) edimselliğin uygulanımı olarak alınan varoluşunun neşet eden ve bir akışkanca kat edilen bir şey oluşu bağlamındaki varoluş kaynaklarına ulaştığı anlaşılabilir (...) İnsanın bu ulaştığı şey kendi ruhundaki varlık kaynaklarıdır (...). Dolayısıyla, Hindu deneyimi doğal türden bir mistik deneyim, mutlakın -ruhun cevherî *esse*'sinin oluşturduğu şu mutlakın, onda ve onun vasıtasıyla ilâhî mutlakın - verimli bir deneyimi olarak belirir."[18] Aristo'nun deneyiminin saflığından ne denli uzağız! Maritain'in, Aristo'nun, İlk Varlığın dile getirilemez ışığının "*tigein*"ine tanıklık ettiği metinlerin yorumunu hiçbir zaman önermemiş olduğunu belirttik; temaşacı yaşamın üstünlüğünün Aristo tarafından yinelenmiş olumlanmasına ilişkin ender değinilerinden birini aktaralım:[19]

"Aristo'nun bu perspektifinde nihaî erek faniydi, yeryüzü mutluluğuydu. Bunun aksine, Aziz Thomas'ın görüş açısından bakalım; o zaman etikin, peripatetik okulda klasik olan, (bireysel yaşama ilişkin) manastır etiği, (çalışan toplum kesimlerine ilişkin) ekonomi etiği ve (uygar topluma ilişkin) siyasal etik olarak - siyasanın moral bilginin diğer iki kısmına önceliğinin olduğu- bölünmesinin, ciddi bir yeniden kurma niteliğinde olan bir tekrar yorumlanmayı gerektirdiği ortaya çıkar. Aristo'nun bilebileceği ancak bilememiş olduğu şey, doğal düzeyde, manastırın siyasa-üstü bir etiğinin olduğuydu. Zira, salt doğal düzeyde bile (...) tüm evrenin olduğu gibi insanın da mutlak nihaî ereği fani yeryüzü sitesi değil Tanrı'dır."[20]

Nasıl olur da, aynı Aristo, temaşacı yaşama önem verirken, aynı zamanda, Maritain'in ona atfettiği üzere, siyasal yaşama önem verebilir? Maritain'in yapıtının hatırı sayılır bir kısmının kültürel alana ilişkin olduğunu belirtelim: " Tomasçılığın başlıca uğraşı kutsal düzen oldu ve de hep öyle olacak: Kilisenin kulelerinde yetişmiş olarak, ilâhî hakikati tüm yanılgı saldırılarına karşı savundu. Şimdi Papa, ona sokağa inmesini de buyurdu... Onun için profanda felsefî olarak ça-

18. A.g.e. s.85-86; tüm bu metinler *Degrés du savoir et des Qatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle* adlı kitabın çeşitli yerlerinden alıntılanmıştır.
19. Bkz. kitap sonundaki Uzun Dipnotlar bölümü.
20. Jacques Maritain, *La philosophie morale,* s.67-68.

lışmanın, gençliğini, tecessüsünü, gözüpekliğini, özgürlüğünü, yenileyerek dünyayı dolaşmanın ve böylece bilgeliğin dağılmış mirasını toplayıp bir araya getirmenin zamanı geldi."[21]

Yazının, sanatların ve gösterilerin bu kültürel alanında, "yenilenmiş tomasçılık" olarak adlandırılabilecek olanın sorunsalının bir parçasını da Aziz Thomas'ı yüceltmek oluşturdu. Böylece, orijinalliğini daha iyi değerlendirmek için, onu varoluşçuluğun babası yapmakta tereddüt etmediler; Gilson ile Maritain özcü (essentialiste) bir Aristo keşfetmek yükümlülüğünü üstlendiler: böylece kontrast daha da çarpıcı olacaktı! Aynı Maritain, aktüel bireyci sorunsalların babası olan bir Aziz Thomas'ı mezardan çıkarmaya çalıştı. Bu kültürel alanda, Aristo'nun gerçek öğretisi pek az önem taşıyordu![22] Hristiyan topra-

---

21. Maritain, *Reponse à Jean Cocteau:* alıntılar Daujat , a.g.e. s.44-45
22. Maritain'in şu ünlü tasviri bilinir: "Aristo'da görülen Aristo" ile "Aziz Thomas'ta görülen Aristo" arasında, bir kentin insanların ellerindeki meşalelerin ışığındaki görüntüsü ile sabahın güneş ışığındaki görüntüsünün arasındaki farkın aynısı vardır – *Introduction générale à la philosophie,* Daujat, a.g.e. s.49, yine, s.48'deki, "Aziz Thomas, Aristo'yu onu tahrif etmeksizin değiştirmiştir" ibaresi de bu bağlamdadır. M.D. Philippe de şunları yazar: "Varoluş yargısının tam olarak açıklanabilmesi için gerçekten Aziz Thomas'ın ilâhiyatçı düşüncesini beklemek gerekmiştir; ve Aziz Thomas'tan hemen sonra Henri de Gand'da, sonra Duns Scot'ta, Ockham'da ve tüm düşüş dönemi skolastikte varoluş yargısının anlaşılmamış olduğunu kabul etmek zorunluluğu vardır. Tomascı yeniliğe gelince, onu gerçekten keşfetmiş midir? (*Lettre à un ami,* s.296, 30. dipnot) . Aynen şöyle diyor: "Fakat bu kaynağa dönüş girişimlerinde çok şaşırtıcı olanı , Aziz Thomas'ın metafiziğinin kaynağı olduğunu belirttiğine –Aristo'ya- ulaşmak için daha fazla bir çaba sarfedilmemiş olmasıdır. (...) Aristo'ya ilişkin bu derin bilgisizlik Aziz Thomas'a sadık olan –ve onun "*esse*"ye verdiği önemi kuşkusuz anlamış fakat onun esse'yi nasıl anladığını kavramaya çalışmamış olan- Tomascıları engelleyici olmuş gibidir. Aziz Thomas'ın üzerindeki yeni eflatuncu etkiyi, Denys'in, *De Causis'*in, etkilerini duyumsamışlardır, fakat onun Denys'i ve *De Causis*'i nasıl kullandığını anlamaya çalışmamışlardır. Yine, Aristo'nun Aziz Thomas'ın felsefesine en ilginç katkısını oluşturanı – eylem felsefesi ve amaçlılığın sorgulanması konularını- eşelemeye çalışmamışlardır. Her şeyden önce "var olan"a karşı duyarlı olan deneyim filozofu Aristo'nun nasıl İlk Felsefe'nin, "varlık olarak varlığın", "var olanın" ilk ilkelerinin ve ilk nedenlerinin felsefesi olduğu sonucuna varmış olduğunu göster-

ğında olduğumuza göre, Aristo'nun Tanrı'ya vuslatı (salt tarihsel açının dışında) bizim için ne önem taşır: (Hristiyan) vahyiyle biz onun çok daha iyisine sahip değil miyiz? Sonuçta, doğanın düzeni ile ilâhî lütfun düzeni arasındaki açık bir ayrımlama bizim için ne önem taşır -bu noktayı tekrar ele alacağız-? Bir hristiyan olarak, özgün felsefî bir araştırmayı geliştirmeye uğraşmak niye? Bir doğal ahlaka, bir doğal siyasete, bir doğal güzelliğe, bu bağlamlardaki daha bilmem neye, gereksinimimiz var mı?

Maritain'in bir öğrencisi şunları yazmıştır: "Asya'nın felsefelerinin ve dinlerinin getirilerinin içinden en iyilerini özümseyebilmiş, hristiyan düşüncesiyle bütünleştirebilmiş olan ilk katolik kimdir? Bu katolik, Maritain'in öğrencisi ve Aquino'lu Aziz Thomas'ın sadık müridi olan, Olivier Lacombe'dur."[23]

* * *

Bu kültürel yönelişin, Maritain'in spekülatif düşüncesinin bazı temel hatalarının sayılıp dökülmesiyle birlikte değerlendirilmesinin, onun Guénon'un yapıtından neyi kavradığını ona yönelik eleştirisini ve buna dayalı olarak da katolik yazarlardan gelen eleştirilerin büyük kısmını yararlı bir biçimde aydınlatacağını düşünüyoruz. Genel olarak katolikliğe ve özel olarak da tomasçılığa -Hristiyanlıktan derinlemesine ayrılmış olan bir dünyada- kültürel bir varlık kazandırmak kaygısı Doğu ve Batı tezinin yanlış anlaşılmasına yol açmıştır: Şu "Doğu'ya dönüş", Hristiyanlık karşıtı (yani, putperest-sözcüklerden korkmayalım) bir Weltanschaung'a (Dünya Görüşü) yöneliş isteği olarak kavranılmıştır. Maritain'in, sağda solda söylenildiği gibi, Vatikan'daki Fransız Büyükelçiliği görevinde bulunduğu sırada, bu konumundan Guénon'un yapıtlarına tehlikeli diye işaret etmek için yararlanmış oluşu başka türlü nasıl anlaşılabilir? Bize, gerçekte, burada söz konusu olan şeyin ilâhiyatçının, müminlerin imanını Guénon'un belirgin

---

meye çalışmamışlardır. Metafizik tümevarım konusu onlara tümüyle yabancı gibidir –bu nedenle de onlara göre metafizik tümevarımın yerini yalnızca sezgi ya da bir tefekkür yöntemi alabilir.
Une philosophie de l'être, 2, s. 277-278.

23. Jean Daujat, *Actualité de saint Thomas,* s.15-16, bkz. Aynı yazardan, *Un mâitre pour notre temps,* s.41

dogmatik yanılgılarından korumak kaygısı olduğu söylenilerek itiraz edilecek olursa, buna Aquinolu'nun, yorumladığı ve eleştirdiği Araplara, karşı böyle yöntemleri uygulamamış olduğu yanıtını veririz: Kuşkusuz, bu arada, Guénon'un katolik dogmatizmine ilişkin kavrayışlarının bu noktada, özellikle Aquinolu Thomas'ın İbn Sina'yı, İbn Rüşd'ü ve İbn Arabi'yi kavrayışından farklı olduğunu da belirtmek gerekiyor...

Nous'un metafizik temaşası, bizce, Guénon'un mesajının kavranılmasını sağlayacak olan anahtardır. Aristo metafiziğinin bir temaşa deneyiminde sona erişi konusunda tümüyle bilgisiz olan Maritain, hristiyan olmayan temaşa deneyimlerini, bağıntısal olarak, hristiyan temaşasına yaklaştırmaya yöneldi - ki, bu da onları bir tür yadsımak için çok sağlam bir yöntemdi, çünkü bağıntıların analizi özgün ilkelerin kavranılmasının yerini tutamaz. Doğuluların (geniş anlamda) temaşasının mahiyetini kavrayamayan Maritain, Hristiyanlığı savunmak amacıyla, "doğal mistik"lerin, tek gerçek ve tam mistik olan "doğaüstü mistik"ten çok farklı olduklarını savunmak kaygısına kapıldı. Bu nedenle, Guénon'un eleştirilişi düzeyinde bile, "doğal mistiğin özgül içeriği" konusu ciddi olarak ele alınmamış gibi görünmektedir.[24]

Guénon'un mesajının gerçek varoluş nedeni katoliklerin eleştirilerinde, deyim yerindeyse, paranteze alınınca, analizler ve redler bu mesajın ikincil noktalarına ilişkin oldular. Birinci nokta, açıktır ki, Guénon'un hristiyan dogmatiğine ilişkin yanılgıları ve kavrayışsızlıklarıyla ilişkilidir. Bu arada şunu belirtelim ki, sahipleri için çok büyük önem taşıyan bu tespitler Guénon'un sentezini çok az etkilerler.[25] Zira, bu sentezde hristiyan dogmatiği sadece bir inisiyatik öge işlevine sahiptir: Bu perspektifte, hristiyan olgusu İslam'a ya da Hinduizm'e kıyasla hiçbir imtiyaza sahip değildir.[26]

İkinci nokta, doğulu gelenekler ile skolastik gelenek arasındaki terminolojik tekabüliyetler konusundaki çeşitli zorluklarla ilişkilidir.

---

24. Bn. M.F. James'ın, bu konuda söylenilmemiş pek çok şey içeren, tezi yayınlanana dek bu hususta karar vermek istemiyoruz
25. Bkz. kitap sonundaki Uzun Dipnotlar bölümü.
26. Bir hristiyanın, vahyin sahibi değil de muhafaza edicisi olduğunu hiçbir zaman unutmaması gerekir.

Guénon ile muhatapları ve (çoğu Tomasçı olan) katolik muarızları arasındaki anlaşmazlıkların kaynaklarından birini ise, ne Guénon'un ne de diğerlerinin İlk Felsefe'yi Bilgelik perspektifinden ayrımlamış olmaları oluşturur. Maritain düşüncesinin etkisini taşıyan eleştirilerin çoğunda "metafizik bilgelik perspektifi"nin "Kutsal Öğreti"den ayrımlanmamış oluşu da bu bağlamda etkili olmuştur. Bu konuyu tekrar ele alacağız. Bayan James'in, çok sayıda bilinmeyen ve bulunmayan metinlerin incelenmesini de içeren bir çalışmanın ürünü olacak olan tezinin yayınlanmasından önce, ancak, çabucak polemiğe yol açmış olan, birkaç noktaya değinebiliriz: Örneğin, dünyanın ezelîliği ve ebedîliği konusunun Kutsal Öğreti'nin dışında kesin bir anlamı var mıdır? "Varoluş nedeni ilkesi"nin bir "Tenzihî bilgelik" perspektifindeki yeri kesin olarak nedir? "İlâhî öz"(ve dolayısıyla ilâhî özün vizyonu) kavramının metafizik bilgelikteki anlamıyla Kutsal Öğreti'deki anlamı aynı mıdır? İnsan varlığının yüksek hâlleri öğretisi ile yahudi-hristiyan melekbilimi arasında haklı olarak bir yakınlık kurulabilir mi?

Bu bölümü, Guénon'un yapıtına yönelik Maritain yandaşı eleştirilerin kısa bir bilançosuyla sona erdireceğiz.[27] Maritain bile Guénon'da bir pragmatizm ve bir panteizm buluyordu, Lucien Meroz da bu yakıştırmaları tümüyle onaylıyordu; İlk Felsefe söz konusuymuş gibi, olumsuzlayıcı bir araştırmayı inceleyerek, aynı yazar Guénon'un metafiziğinin bize sürekli varoluş hallerinden ya da varlığın (çeşitli) hallerinden söz ettiğini belirtiyor, fakat falanca halde neyin bulunduğu konusunda bizi hiçbir zaman bilgilendirmiyor. Bu durum (öze ya da bir şeyin ne olduğuna ilişkin) kavrayışın salt yayılımın lehine olarak yönlendirilmesiyle, Guénon'un metafiziğinin özsüzleşmesinin sonucudur. Yüce Zâtiyet bile, tam belirlenimsizliğiyle, tüm gerçek özden yoksundur.[28] P. Peillaube panteizm suçlamasını tekrar ele alıyor

27. Robin,90, bkz. *Les degrés du savoir,* 8.bl., II, 4, s.621, l. Dipnot. Bilgiyi temaşacı bir tarzda değerlendiren yazarın, Lucien Meroz'un spekülatif bilgi bağlamında olan itirazını tam olarak yanıtlamadığını belirtelim; Aziz Thomas'ın bir metnine ilişkin yorumu için de (a.g.e. s.93) bu böyledir.
28. René Guénon, "Les fondements de l'enseignement esotérique", *Nova et Vetera,* ekim-aralık 1953, s.279, Bn. James'in tezinde geçiyor.

ve "metafizik tahakkuk'ta sakin bir uyku"yu görüyor.[29] P. Peillaube, Géunon'un panteizmi kesin olarak reddettiğini biliyor fakat, yine de onda güçlü panteist eğilimlerin bulunduğu sonucuna varıyor.[30] Paul Serant, "Guénon'un, öğretisinin mahkum ettiği modern öğretilerden daha az idealist olmadığını" belirtiyor, "onda modern öğretilerin tersine, geçmişin efsanesini canlandıran ilâhî bir idealizm söz konusudur. İkisinde de aklî (ya da soyut) varlık, var olan (ya da somut) varlığa yeğlenir. Tanrı'yı insanın lehine yok eden insan idealizmi gerçek insanı sevemiyor; insanı Yüce İlke uğruna yok eden kutsal idealizm de, İlke'yi yüce gerçekliğinde değerlendiremiyor."[31] Yapıtının büyük kısmı *Nous*'un temaşa yaşamına ayrılmış olan bir yazara ilişkin olarak yapılan şu "yüce ilkeye hayran olamayış" yakıştırması basit bir eleştiri değildir; özellikle de Paul Serant, yapıtının hiçbir yerinde bu müthiş yakıştırmanın İbn Arabi'ye yönelik olduğunu kanıtlamadığı gibi, ayrıca Guénon'un İbn Arabi'ye bağlı bir sufi cemaatinden edindiği sufi inisiyasyonuna ciddi biçimde sadakatsizlik ettiğini de kanıtlamaya girişmemiştir. Yazarın aslında sözü nereye getirmek istediğini biliyoruz: Çok sert ifadelerle Guénon'un hristiyan imanına sahip olmamış olduğu suçlamasında bulunacaktır. Yazar, Maritain'in sadık öğrencisi olarak, manevî yaşamda Hristiyanlığın dışındaki herşeyin yanılgı olduğu görüşünü savunur: Dolayısıyla, Guénon'un kesinlikleri (certitude) "iletilemez"dirler ve onun hiçbir zaman "öğrenciler" istememiş olduğunu anlıyoruz.[32] Ancak, yapıtının düşünülebilecek en olumsuz anlamda etki yapmasını önlemek onun elinde değildi: zira, kendisini üs-

---

29. Bkz. Brahmanisme, *Revue des sciences philosophiques et théologiques,* temmuz 1921 sayısı, s.461-265, Bn. James'in tezinde söz edilmektedir.
30. "Comptes rendus," *Revue de philosophie,* kasım-ara. 1921, s.683-691, Bn. James'in tezinde söz ediliyor. Yazar Guénon'un "Varlığın tüm ilkelerden daha evrensel olduğunu" kabul etmediğini öne sürüyor. Gerçekte, varlık gerçeklikte ilk bulunandır; zekâ ilk iki ilkeyi – biçime (belirlenime) göre ilkeyi , *Ousia*'yı ve amaca göre ilkeyi, edimi- ondan çıkaracaktır. Varlık ilke değildir, bu nedenle filozof "varlık nedir" sorusunun "*ousia* nedir" demeye geldiğini belirtir, Mevta., Z, 1, Bk 1028 b 3 , Tricot, s.349, bkz. M.D. Philippe, *Une philosophie,* 2, s.30 ve d., ve 285 ve d. (Etienne Gilson'un çıkarsaması: 'dolayısıyla Aristo için varlık *ousia*'dır').
31. Paul Serant, *René Guénon,* s.185-186
32. A.g.e. s.174 ve d.

tad olarak tanıtan birini öyle kabul edip izleyecek olan kimileri kaçınılmaz olarak çıkar. Oysa, Guénon'un öğretisine ihtiyatsızca yaklaşıp benimseyenin nereye varabileceğini çok açık olarak görüyoruz. Yetersizliği nedeniyle dini reddedip, öte yandan bir sözde bilgilenme yollarını kapatarak, sonuçta onun varacağı şey zihinselci bir katı kuralcılıktır - ola ki, gerçek inisyasyonu tekrar bulmak isteğine kapılarak sonu gelmez bir deneyimler zincirine girişirse, o zaman da bu deneyimlerindeki başarısızlığını Kali-Yuga'nın önlenemez sonuçlarına bağlamak zorunda kalacaktır.[33]

33. A.g.e., s. 190. Yazar, Maritain'in dinin metafiziğe bağımlı kılınmasını içeren bir öğretiyi reddini kendi hesabına tekrar ele alıyor, a.g.e. s. 179. Paul Serant "Guénon'un niçin doğulu öğretilere hristiyan öğretisine kıyasla daha fazla değer verdiğini anlamadığını" kabul ediyor. A.g.e. s. 210

13

KARDİNAL DANIELOU'NUN ELEŞTİRİSİ

Kardinal Danielou'nun Guénon'un yapıtlarına yönelik eleştirisini analiz etmeden önce, *İsa'nın Kumpanyası*'ndaki *(Compagnie de Jesus)* hatırı sayılır bir otoritenin iki kaynağına işaret etmemiz gerektiği düşüncesindeyiz. P. Teilhard de Chardin, Yogilerde "cehennem ruhları"nı ve Doğu'nun Bilgelikleri'nde "insancıl panteizmleri" görüyordu.[1] Onun yandaş ve koruyucularının en sıkılarından biri olan P. de Lubac, Maritain'in kavrayışları açısından geri bir konumda kalıyordu: Tüm zihnî karışıklıklarına ve *"Bütüncül Hümanizm"*in yazarının durağan peygamberciliğine rağmen, Maritain temaşanın hristiyan olmayan biçimlerine saygı duyuyordu: Onlara açıktı ve samimi olarak onları anlamaya çalışıyordu. Maritain, kendisinin hristiyan olmayan temaşa tarzlarına ilişkin fikri ne denli az da olsa, bu temaşa tarzlarında insanların manevî bir deneyim yaptıklarını hiçbir zaman gözardı etmemiştir. Oysa, P. de Loubac bu bağlamda acı ve esef verici bir tezat sergiler: "Hristiyan imanına sahip olan biri için

1. Robin, 167

budist maneviyat, aslında, uzak durulması gereken kötü bir şeydir (...). Zaten pek de iman sahibi ve mistik biri olmayan bir Schopenhauer'in bazı hint düşünürlerine ve özellikle de Buda'ya hayranlık duymasının derindeki nedeni de bu ateizm değil midir."[2] Budist olguyu daha çok müthiş bir müshil ve latif bir arıtıcı -Paskalya mesajı budist ruhta muzaffer ifadelerle yankılanmadıkça- boşluğun tutku haline gelmesi şeklindeki müthiş tehlikeyle, boşluk ile olumsuz bir hazırlık olarak kavrayalım."[3] "Aslında, temel eğilimi açısından bu öğreti Hristiyanlığa sırt çevirir."[4] "Hristiyan bu hümanizmde imanının olanaksız bir ikamesini aramaz."[5] "İman hiçbir paylaşım kabul etmez ve ateizm nerede olursa olsun onda dehşet uyandırır. Burada, bir Claudel'in, ölçülü davranmak kaygısı taşımayan ancak çok bilinçli şiddete inanan her ruhun temelinde bulunanı ifade eder."[6] P. de Lubac yapıt boyunca bizce pek âlâ da yanlış anlamalar olan savlarla Guénon'u eleştirir.

Yine de, şaşırtıcı olan şey yazarın bu aynı yapıtta bu ülkelerdeki cizvit papazlarının tanıklıklarını nakletmesidir: "Öğretide yükselmiş olan Zen üstatları. Tanrı'nın özel bir yardımı olmadan çürütülemezler. Zira bunlar uzun tefekkürlere dalan öyle insanlardır ki, bir Aquinolu Thomas'ın, bir Duns Scot'un inancı olmayanlara ikna edici yanıtlar veremeyecekleri sorular sorarlar."[7] P. Loubac'ın bu yapıtından Aziz François Xavier'nin Avrupa'da kalmış olan Aziz Ignace'a kendisinden entelektüel yardım istediği bir mektup yazmış olduğunu öğreniyoruz![8]

Bir Cizvit misyoneri, 1547'de, şunları söylüyordu: "Dıştan bakıldığında bir tek vaftizleri eksik. Haftada iki kez vaaz verilen çok sayıda manastırları var. Bu vaizler (...) kraldan daha çok yüceltiliyorlar ve

---

2. Henri de Lubac, *La rencontre du bouddhisme et de l'occident*, s.278-279
3. A.g.e. s.285
4. A.g.e. s.269
5. A.g.e. s.276, s.280: "putperest vaftizi tamamlamak".
6. A.g.e. s.280, Robin 167, Paul Claudel'in "aşırılıklarından" bir örnek: "Üç kez sefil Buda, toprağın altında dünya dışı bir solucan gibi bembeyaz..."
7. A.g.e. s.62.
8. A.g.e. s.63.

büyük imtiyazlardan yararlanıyorlar. Çıplak ayakla dolaşıyorlar, et yemiyorlar ve kadınlara asla bakmıyorlar."[9]

Kendisi de, her ne kadar ikircikli biçimde de olsa Teilhard'ın hayranı olan kardinal Danielou, Guénon'un sentezi konusunda sık sık görüş belirtmiştir.[10] Spekülatif olmaktan çok pastoral olan zekâsı, aslını söylemek gerekirse, bu eleştirilere hiçbir yeni öge getirmemiştir; ancak, yine de onun sunusuna ve eleştirilerine bir bölüm ayıracağız, zira kendisinin akademisyen kaleminin ünü, kendisinin belirli yanılgılarının okurlarınca itibar görmesine yol açmıştır; ayrıca sahip olduğu otorite, yazılarının Katolik Kilisesi'nin tutumunu ifade ettikleri zannının oluşmasına yol açmıştır.[11]

Önce yazarın, Guénon'un, hristiyan dogmatiğine ilişkin olan –İsa'nın Tecessüdü'nün hususî birliği ve etkinliği;[12] lütufun kesin do-

---

9. A.g.e., s.52 İkinci yapıtı *Après Bouddhisme'*den sonraki 1979 tarihli bir yapıtında P. de Lubac Buda maneviyatına ilişkin tutumlarını daha da keskinleştiriyor: "tümüyle boş bir düş" , "illüzyonculuk", "boşluğun nihai sezgisine, hiçbir yolcunun gitmediği, başka bir kıyıya" yol alış vd., *Recherches dans la foi, trois études sur Origene, saint Anselme et la philosophie chretiénne,* s.66. Yazar Claudel'in Origene'in bazı yorumcularına yönelik saldırılarını kendi hesabına, ancak bu kez daha nüanslı bir biçimde tekrar ele alıyor, a.g.e. s.72.
10. Bu noktada (Teilhard'da "Çağımızın gereksinimini duyduğu, İsa'nın gerçek tanığını, yani büyük bir temaşacıyı bulduğunu" söyleyen –*La pensée religieuse de Teilhard de Chardin,* s.208-) P. de Lubac'dan daha açık olan P. Danielou, Teilhard'da "ciddi boşluklar", tehlikeli muğlaklıklar buluyor ve bu "büyük dindar ruhun" büyük bir ilâhiyatçı olmadığını öne sürüyor (Philippe de la Trinité, *Pour et contre Teilhard,* s.19-20). P. Arrupe bir gün Teilhard'dan söz eden yazarlara ilişkin olarak "Onu koşulsuz övenler var, fakat bunlar cizvitlerden değil." demiştir (Philippe de Trinité, a.g.e.s. 53) böyle olunca, Teilhardçı gelişmelerin birçoğunun " bilim ile dini bağdaştırmak" kaygısından çok bazı buyrukların sonucu olup olmadıkları sorulabilir. P. Danielou bir gün bu bağlamda şaşırtıcı bir itirafta bulunur: "Teilhardçı olmayışıma rağmen (Teilhardçı olamayacak denli Pascalcıyım) Teilhard'ın cesur çabasının övgüye değer olduğunu düşünüyorum" (*La France catholique,* document 34, 21 mayıs 1971, s.11). "Anti-guénoncu" bazı girişimler için de durum böyle olabilir....
11. Bkz., örneğin Jean Tourniac, *Propos sur René Guénon,* s.63 ve 90.
12. Jean Danielou, *Essai sur le mystère de l'histoire,* s.107, bkz. Tourniac ,s.71

ğası;[13] zamanın hristiyanca değerlendirilmesi;[14] hristiyan temaşasının özgüllüğü;[15] evrensel simgeselliğin özel olarak hristiyanca kullanılması vb. gibi[16]- bazı noktaları kavrayamamış ya da bunlara karşıt görüşte olduğuna ilişkin savlarını ele alalım. Yazar, Guénon'un Hristiyanlık inancına sahip olmadığını çok açık ifadeyle öne sürmektedir: "Ona göre, Hristiyanlık imtiyazlı bir gerçeklik değildir . Ve sonunda onun müslüman olması da bunun bir kanıtıdır."[17]

---

13. A.g.e. s.113, bkz. Tourniac s.72.
14. A.g.e. s.105 ve d.
15. A.g.e., s.106: yazar, Simone Weil'in "Aslında, hemen hemen tüm dinsel tradisyonların mistikleri neredeyse kimliklerine dek birleşirler." biçimindeki muğlak ve hatalı tezini eleştiriyor. Aynı muğlaklık P. Henri Stephane'ın çok zengin ve çok ilginç olan yapıtında da (*Introduction à l'ésoterisme chretien*) vardır.
16. A.g.e. s.114 ve 138: haçın Hristiyanlıktaki rolü, İsa'nın üzerine çivilendiği darağacının biçiminden gelir, ancak kardinal bundan yanlış bir sonuç çıkarıyor: "Bu hiçbir biçimde çeşitli dinlerde bulunan dört boyut simgeselliğinden gelmez." (s.114). Yazar Yuhanna 12, 32-33'ü unutmuyor mu? Yazar haçın dikey ekseni ile yatay ekseninin kesişmesinin bir evrensellik fikrini ifade etmeye yönelik olduğunu yadsımıyor mu? İşkence aygıtının seçimi , Oğul'un niyetiyle ilişkili bir şeyi göstermiyor mu? Bu simgesellik gerçekten çeşitli dinlerden mi geliyor?
17. A.g.e. s.124. Açıktır ki, bedenlerin dirilmesi Guénoncu perspektifte özgün bir anlam taşımaz. Doğal olarak, bir kişinin bedenliyken beşer varlığının çeşitli hâllerinden bir yüksek hâl içinde yaşaması her zaman olanaklıdır, fakat özgün felsefî bir entelektüel apaçıklığa ulaşmak için efsanenin, nostaljinin, sofuca niyazın mecazın, düzeyi aşılmalı mıdır? Kardinal Danielou'nun Guénon'da, insanın kanını dondurucu bir olgu olarak, salt bir "müslüman"ı görmüş olması ... Bardet'te de aynı analiz eksikliği vardır, *Qabalah de joie et Kabbale de mort,* s.210.
    Yeri gelmişken, Guénon'un karşıtlarının da Bilgenin metafizik bilgiye dayalı olan araştırmasını dinsel tradisyonların verilerine ya da Vahye dayalı olan ilâhiyatçınınkinden aşağı yukarı onun kadar kötü ayrımlamış olduklarını bir kez daha açınlayalım. Orada olduğu gibi burada da bu ayrımı yapmanın gerekliliği iyi anlaşılmamıştır. İlkelerin aynı olmadıklarını, dolayısıyla kesinlikler düzeylerinin farklı olduğunu anımsatalım. İlâhî zuhura ve Tanrı'nın Kelâm'ına inanmak beşerî bir kesinlik, kaynağını bir varoluş yargısında tamamlanan bir deneyimin oluşturduğu felsefî bir kesinlik üretmez – kuşkusuz, dirilmeye ilişkin olarak, Havariler bunun istisnasıdırlar; oysa, hiçbiri filozof değildi.

Din (Hristiyanlık) savunucusu, Guénon'un evrensel simgeselliğe ilişkin çalışmalarını cesurca ve dürüstçe açıkladıktan sonra, eleştirilerinden tatmin olmuş görünüyor ve o noktada duruyor. Bölümü şöyle sonuçlandırıyor: "Guénon'un yapıtının niçin hem çok önemli hem de çok düş kırıklığına uğratıcı olduğu görülüyor. Yapıt bize çekici geliyor, zira Guénon zamanımız dünyasının çöküşünün derin kaynaklarını oluşturduklarına kendisiyle birlikte inandığımız yanılgıları cesaretle ortaya koyuyor. Ancak, Guénon'un düşüncesine baktığımızda, o bize Hristiyanlık ile kökten bağdaşmaz gibi görünüyor. Hristiyanlığın içeriğini boşaltıyor: İsa'nın tekrar gelişini kesinlikle imtiyazlı bir olay olarak kabul etmiyor."[18] Kardinalin, Guénon'un niçin İslam'a katıldığı, İslam'da neyi aradığı, Guénon'un bu girişimi ile Hristiyanlığın varlığını ve diğerleri gibi bir gelenek biçimi olduğu şeklindeki defalarca yinelenmiş görüşünün -ki, bu görüş geleneksel İslâm öğretisine tekabül etmekten uzaktır ve bunun böyle olduğu nasıl olup da görülememiştir?- arasında ne gibi bir bağıntının bulunduğu hususunun üzerinde düşünmüyor. Aslında, kardinal, Guénon'un olumlu düşüncesiyle - daha doğrusu esas düşüncesiyle- hiç ilgilenmiyor; dolayısıyla, Hristiyanlığın dışında Tanrı'nın hiçbir ciddi ve gerçek deneyiminin söz konusu olmadığı biçimindeki yaygın görüşü incelemeksizin kabul ediyor. "Doğal din"lerin Tanrı'ya ulaşmış ve Tanrı'nın dünyadaki bazı mucizelerini kavramış olduklarını itiraf ediyor.[19] Tanrı'yı ancak en yüzeysel yönleriyle tanıtan bu "doğal din"ler son tahlilde, "kozmik din"ler denilenlerden başka bir şey değildirler: "Gerçek dinsellik biçimi, kozmik devrelerin düzenine uygun olarak, Tanrı'nın, kendisiyle bir vuslatın gerçekleşmesine yol açtığı tezahürünün ürünüdür. Ancak, yeni ve daha iyi bir vuslat oluştuğunda önceki geçersiz olur."[20]

Bu metin birkaç vurgulamayı gerektiriyor. Öncelikle, bir Plotin'in, bir İbn Arabi'nin, bir Aristo'nun ya da bir Milarepa'nın içsel deneyiminin kozmik bir tecelliden kaynaklandığı savı gerçekten desteklenebilir mi?[21] Bu sav kabul edildikten sonra, herşeyin mübah ola-

18. A.g.e. s.127, bkz. Tourniac, s.78.
19. AE.g.e. s.115; yazar, Romalılara Mektup, I/20'ye dayanıyor.
20. A.g.e., s.116, bkz. Tourniac, s.73.
21. Bkz. 196-198. dipnotlar, bkz. H.M. Lasalle'ın Zen üzerine olan yapıtı.

cağı kesindir; yalnızca Hristiyanlık ayakta kalır. Fakat, açıkça Aziz Paul'e dayalı olan bu muhakeme, temelde bir teolojik yanılgı içermiyor mu?[22] Bu muhakemede tümüyle sadece Melkisedek'in ruhbanlığının yerini İsa'nınkinin almış olduğu tezinin tekrar ele alınması söz konusu değil midir? Aziz Paul'ün mektuplarında Kutsal Öğreti'nin söz konusu olduğunu ve pastoral bir perspektifle, yani okuyanları ve dinleyenleri doğrudan İsa'ya götürmek kaygısıyla yazmış olduğunu hiç unutmayalım. Summa Theologia'dan farklı olarak, bu doğrudan pratik perspektifin geliştirdiği tezlerin temelindeki ilkeleri her an açıklamak durumu yoktur. Falanca hikmetli sözün mutlak olarak -özellikle Kutsal Öğreti bakışının dışında- doğru olup olmadığı hemen belirlenemez. Hristiyanlığın tek gerçek din olduğunu öne sürmek vahyin dışında hiçbir anlam taşımaz: Jean Tourniac bunu "öğretide tekbencilik" olarak nitelendiriyor.[23] Buna karşın, kültlerin çeşitli oluşu, İsa'nın, Babası'nın (Tanrı'nın) önünde tüm yaratılışı tekrarlayan, yeni Âdem olduğunu deneyimsel olarak bilenlere İncilleri dünyanın dört bir yanına yaymak buyruğunu anımsatıyor. Kardinal Danielou'nun tutumu, kesin olarak, sûfîliğin, Zen'in, Hinduizmin hedefi olan temaşa deneyimini bâtıl olarak nitelendirmeye ve bu vesileyle tüm İlk Felsefe çabasına darbe indirmeye yöneliktir.[24] Ancak, dinlerin çeşitliliği-

22. Bkz. 208. dipnot.
23. Tourniac, a.g.e. s.82. (ilkörneğini aziz Thomas'ın *Somme'*unun oluşturduğu) bir bilimsel ilâhiyat perspektifi ile bir manevî (ya da mistik) ilâhiyat perspektifinin arasındaki ayrımı anımsatalım: Birincisi Tanrı Kelâmının kavranılışıyla ve yapısıyla doğrudan bağıntılıdır; ikincisi ise, Tanrının "uhrevî yaşanılışının" gizemine katılış ile doğrudan bağıntılıdır. Doğrudan Ruhü'l-Kuds tarafından aydınlatılmış olan ve İsa'nın sıddıkı, Aziz Yuhanna "Kelâmın et hâline gelmiş olduğunu" teyid edebilir, oysa bilimsel ilâhiyatta "oğul beşerî bir kimliğe büründü" denilmesi gerekir, zira ilâhî Kelâmın bünyesinde oluşum yoktur ve öte yandan bilgimize göre Kelâm, Oğul değildir. İlâhiyatın çeşitli kısımlarının sıralanımına ilişkin olarak bkz. M.D. Philippe'in *Mystère de Marie* adlı kitabındaki önsözü (yazar, biçimsel nesnenin birliği nedeniyle, ilâhiyatın "kısımlarından" çok "çeşitli değerlendirmeler"den söz etmenin yeğlenebilir olduğunu söyler.
24. Aziz Ignace de Loyola'nın şu buyruğunu anımsatmakta yarar vardır: "Mantıkta, doğal ve moral felsefede, metafizikte, diğer özgür sanatlarda olduğu gibi, Aristo'nun öğretisi izlenecektir". – *Constitution de la Compagnie de*

nin zenginlik sağladığını düşünerek, II. Vatikan Konsili'nin bu tutumu etkisiz kıldığını biliyoruz.

"Essai sur le mystère de l'histoire" (Tarihin Gizemi Üzerine Deneme) adlı yapıtın Guénon'a ayrılmış olan bölümü, metodolojik açıdan noksandır: Yazar, Guénon'un yapıtına karşı Guénon'un Hristiyanlığa yapmış olduğunu öne sürdüğü şeyi yapmaktadır, yani "aslında yapıtın içini boşaltmaktadır."[25] Hristiyanlığın, Kutsal Öğreti'de belirtildiğinden başka bir biçimde tasavvur edilmesini kabul edemeyerek, kendisine önemli görüneni kurtarmak için, Kardinal, Guénon'un simgeselliğe ilişkin nüfuz edici incelemelerinde onun mesajının esasını görür. İnisiyatik Bilgeliğin çağdaş büyük üstadının kozmik dinlerin düzeyini hiçbir zaman aşamamış olduğu sonucuna varmakta güçlük çekmez...

Yapıtın ana damarı böyle paranteze alınınca, eleştiriler ancak bir yanlış anlamalar yığını oluştururlar. Bu eleştirilerin sayılıp dökülmesi hiçbir yarar sağlamaz; bunlardan yalnızca birkaç tanesini nakledelim. Kardinal, Hristiyanlıktaki (mistik yaşamı hedefleyen) dinsel uygulamaların Hristiyan bâtıniliğinin bütününü oluşturduğunu göstermeye girişir: "Bu bâtınî sözcüğüyle iki ayrı şey anlaşılabilir. Bir yanda ihtiyatlı davranılarak, dine yeni katılanlara, söylenilmeyecek olan daha gizemli yönlerin bulunduğu hususu söz konusudur. Yahudilik'teki *Neşideler Neşidesi*'nin yorumu böyledir. Katoliklik'teki mistik yolların yorumu da böyledir. Ancak, burada başka farklı öğretiler değil de, yalnızca aynı gerçekliğin derinleşmesi söz konusudur. Yüksek ilâhiyat

---

Jesus, 470 (Desclee de Brouwer, koleksiyon Christus, c.l, s.148). Ne yazık ki, bazıları Kurucunun Aristo yazdığı yerde Teilhard okumuşlardır.

Dini savunucu bir perspektif için müthiş bir tehlikeye işaret edelim: Doğu kökenli yeni perspektiflere yönelinerek Kilisenin dıştalanmasına karşı önlem alınması bu perspektiflerin kendilerini değerden düşürücü bir çabanın içine girmek riskini taşır.

Doğu öğretilerinin, Hristiyanlık adına, benzeri bir karikatürsü eleştirilerine yönelmenin, Doğu'dan ithal edilen en yüzeysel şeylere , en şamatacı yortu gruplarına ya da karizmatik gruplara, hatta tarikatlara, yönelen gençleri katolik Kilisesine cezbetmekte ne denli başarılı olacağı sorusu da sorulabilir. *L'Essai sur les mystère de l'histoire* bu tür eleştirilerden göreli olarak kaçınabilmişse de P. De Lubac'ın yapıtları için aynı şey söylenemez.

25. Danielou, a.g.e. s.126.

Aziz Paul'ün imanını arttırır. Birinci ve ikinci sınıf Hristiyanlar ayrımı kadar Hristiyanlığa zıd olan bir şey yoktur. İnisiyasyonu vaftiz oluşturur. Ve vaftiz edilen kişi bilebileceği herşeyi bilir. Onun törenlerin ve dogmaların gizemli bir anlamını elde etmek için ikinci bir inisiyasyona gereksinimi yoktur."

"Bâtınîliğin bir ikinci anlamı daha vardır. Bu, Guénon'un ona verdiği anlamdır. Buna göre, dinlerin çeşitliliğinin ötesinde saklı ve bilgisi özgün inisiyatik olan bir öğreti vardır. Bu, bizim Hristiyanlığın ilk çağlarının yanlış ilâhiyatında gördüğümüzdür. Burada sıradan bilgi ile yüksek bilginin nesneleri farklıdır. Zahirî öğretiden başka gizli bir öğreti de vardır. Ve bu gizli öğreti el kitaplarında öğretilen Hristiyanlık değildir. Bu, dogmaları simgesel olan, ancak saklı anlamını kavramak için inisiye olmanın gerektiği başka bir öğretidir. Zahirîlik ve bâtınîlik zıtlığı ile din ve bilgelik zıtlığı birleşirler. Selâmete ulaştıran ise, yalnızca bilgeliktir."[26]

Herşeyi bir Kutsal Öğreti perspektifinin içinde değerlendiren kardinal, Kutsal Öğreti'ye dayalı olmayan bir sentezi anlayamıyor. Öyle ki, onun temel tezlerine bile saygı göstermek kaygısını duymuyor , zira İfşaatın (Vahyin) kendisine herşeyin anahtarını vermiş olduğundan o denli emin.[27] Yazar, Zât'a ilişkin yaygın yanlış anlamadan yararlanıyor: "Hinduizm'e ya da Yeni-Eflatunculuğa göre, ruh doğası itibarıyla kutsaldır ve kendisinde bulunan Tanrı'yı bulması için kendisine yabancı olandan kurtulması yeterlidir. Bu kavrayışta, yaratılmamış olan

---

26. A.g.e. s.125-126, bkz. Tourniac, s.77-78. Bu söylem Aziz Jean de la Croix'yı bir ezoterist yapıcı niteliktedir.

27. Yazar, Guénon'un selamet ile kurtuluşun yaptığı temel (ve çok sağlıklı) ayrımlamadan tümüyle habersizdir. Aynı analiz eksikliğine Daniel Jacob'da da rastlanılır, *René Guénon, une super religion pour initiés,* Permanences, no 34. Bilgi olarak, Jean Vaquie'nin daha namuslu ve aynı derecede yüzeysel olan bir eleştirel yaklaşımını da belirtelim: *À propos de R. Guénon et de l'Hindouisme,* Tradition Orientale et Tradition Apostolique, Lecture et Tradition, no 76 ve 79, 1979. Bu yapıt "Metafizik yol , son tahlilde, amacından sapmış mistik yoldan başka şey değildir" öncülü konulduğunda ondan hiçbir şeyin çıkarsanamayacağı bir yapıttır (no 76 , s.36). Yine, bkz.. P. Beirnaert (Laurant'ta geçiyor, s.253):" (...) bilgelik olmayan bir Bilgeliğin önünde eğilmek".

Tanrı ile yaratılmış olan ruh arasında köklü bir ayrılığın bulunmadığı öngörülür."[28] Kardinal, Guénon'da bir Yeni-eflatuncu'yu görüyor: "Yüce hakikat, algılanabilir şeylerin kendisinin yansımasını oluşturduğu ezelî ve ebedî fikirler dünyasıdır. İnsanın en yüksek etkinliği bu esasların sezgisine ulaşmasıdır. Guénon burada Eflatuncu temaşayı tekrar buluyor. Yalnızca ezelî ve ebedî hakikatlerin bilgisidir ki, beşerî şeylerin bilgelikle düzene sokulmasını olanaklı kılar."[29] "Bilgelik zamandan soyutlanmak için yoğun bir psişik çaba ile birlikte olduğunda, Yeni-eflatuncu tipteki bu temaşa bir esrimeye dönüşür."[30]

Kardinal Danielou burada *"Platonisme et la theologie mystique" (Eflatunculuk ve Mistik ilâhiyat)* adlı yapıtının egemen temalarından birini tekrar ele alıyor. Yazarın patrik ilâhiyatında tam bir otorite olmasını sağlamış olan bu yapıtta temaşa, esrimeler bağlamında olan bir yaklaşımda içeriliyor. Aziz Gregoire de Nysse'e ithaf edilmiş olan bu kitapta P. Danielou, hristiyan temaşasının diğer temaşa tarzlarıyla aynı olmadığını belirtiyor: "Mistik yaşam birliğin ve sevginin (*agaepe*) alanıdır. Bunu belirlemek mazhariyetine G. de Nysse sahip olmuştur; oysa Origene, temaşa ile bilgiyi (*gnose*) manevî yükselişin zirvesine yerleştirmişti".[31] Yazar Aziz Gregoire'ın temaşasının lütufla ilişkili olduğunu açıkça belirtir, ancak diğer temaşanın kesin olarak neye dayalı olduğunu bilmemektedir:[32] Burada yeni bir yorum ile -dogmatik ilâhiyatın Aristoculuk ile oluşması gibi eflatuncu ögelerden oluşan bir hristiyan mistiğiyle karşı karşıyayız.

Şahsında büyük bir mistiği ve büyük bir filozofu gördüğümüz Gregoire'da bu yorumun ilk geliştirilmesini buluyoruz. (...) Ruhun kendisine ve doğasına dönmesi Gregoire'da Plotin'dekinden tümüyle başka şeyi ifade eder. İkincide, ruhun manevî doğası söz konusudur;

---

28. A.g.e. s.111, bkz. Tourniac, s. 72.
29. A.g.e. s.124, bkz.. Tourniac, s.76. Kardinal, burada Maritain'in şemalarını tekrar ele alıyor; şu "özler (zâtlar) sezgisi" hristiyan temaşasına diyalektik zıtlık içinde kavranılabilecek olan herhangi bir temaşa fikrini oluşturamaması için yeterince muğlak olarak sunulmuş gibidir.
30. A.g.e. s.108.
31. Jean Danielou, *Platonisme et théologie mystique,* s.199.
32. A.g.e. s.215-217.

Gregoire'da ise insanın ilkel hâli söz konusudur. Bu ilkel hâl doğaüstü yaşam durumudur, Lütuf'tur."[33] *Nous*'un[34] bir metafizik temaşasının olabileceğini bilmeyen ve dolayısıyla "Gerçek mistik deneyim ancak Kilise'de olur"[35] diyen P. Danielou, Plotin'in, Philon'un, Origène'in vd. temaşa deneyimlerini geçersiz kılmaya çaba sarfetmiştir.[36] Temaşacı yaşamı psişik düzeyde kavrayarak, onu olay bağlamında analiz eder: "Dolayısıyla, Gregoire'ın bu bölümde kendinden geçmeyi, yabancılaşmayı içeren özel bir mistik deneyimin gerçekliğini teyit ettiği söylenilebilir. Burada Philon ile birleşilir, buna Plotin'de de rastlanılır, ancak Origène'de buna rastlanılmaz. Fakat, bu psikolojik deneyim üç yazar tarafından da farklı farklı yorumlanmıştır: Plotin için o, bireyselliğin yok olması ve Bir ile birleşmektir; Philon için ise o *Nous*'un dışlanması ve ruhun ilâhî *pneuma* (ruh) tarafından elde edilmesidir (yani, meleklerle temas etmesidir); Gregoire için ise o, doğal yaşamın ve ilâhî gerçekliğin temaşasının askıya alınmasıdır. Dolayısıyla, Gregoire ile Origène'in arasındaki büyük farklılık birincisinin psikolojik bir vecdi olağanüstü bir olgu olarak kabul etmesine karşın, ikincinin bunu kabul etmemesidir. Zira, onun ortodoks tarzını kendi montanist (Montanus'un öğretisinin yandaşı-ç.) ve diyonizyak tarzıyla özdeşleştirir."[37] O, Aziz Petrus'un vecdini onaylamaktadır. (Resullerin işleri, 10,10) :" Sözcüğün modern anlamında duyumların ve vizyonun iptal olduğu ani bir esrime söz konusudur. Dil, Origène'inkiyle aynıdır. Fakat ifade edilen gerçeklik farklıdır. Gregoire, Origène'in esrime sözcüğüne yüklediği ilâhiyatçı zenginlikleri muhafaza ederek, bu sözcüğe ilkel mistik anlamını verir."[38] "Böylece, ortodoks esrime ilâhiyatının başlıca ögelerinin oluştuğunu görüyoruz. Philon ile *Nous*'un lağvedildiği bir diyonizyak kavrayıştan yola çıkmıştık. Tepki olarak, Origène *Nous*'un muhafaza edilmesi ve algılanabilirin üzerine yükselici karakterinin üzerinde ısrarla durmuştu. Böylelikle. vecde

33. A.g.e. s.127.
34. Bkz. S.140: " Böylece simgesel bilgi ya da örneksemeli bilgi, akıl bağlamında, Tanrı'nın bilgisinin zirvesidir."
35. A.g.e. s.235.
36. A.g.e. s.262, 1. Dipnot ve s.263 ve d.
37. A.g.e. s.269.
38. A.g.e. s.273.

çok zihinselci bir anlam veriyordu; bu da onun düşüncesinin akılcı yorumlarını açıklıyordu. Gregoire kendinden geçme hususuna, esrimenin *supernoétiq* karakterine yönelir. Ona, onun için aslî olan edilgenlik ögesini verir. Burada esrime (vecd) ilâhiyatının gelişimi ile İsa'nın tekrar gelişi şeklindeki teolojik anlayışın gelişiminin arasında bir yaklaştırma yapmak gerekiyor gibidir."[39] Geleceğin Akademicisi (Maritain), temaşacı yaşamı psişik düzeye indirgeyerek, Zât'ı da ancak aynı (psişik) düzeyde kavrayabilmiştir: "Ruhun dönüştürülmesi Tanrı'yı bilmenin koşuludur, fakat ruhun bu dönüşümü kendisine değil de Tanrı'ya doğru olmalıdır."[40] E. Von İvanka'dan bir alıntı yapalım: " Son tahlilde, insan ruhunun ilâhî olduğu öğretisi yanlış yorumlanan -özne ve nesne, ruh ve Tanrı ayrımı bilincinin yitirildiği- bir mistik deneyimden kaynaklanabilir. Eflatun ve Yeni-eflatuncular bu öğretiyi temel olarak alırlar."[41] Pneumatik (Ruhanî) olanın psişik olana 'indirgenmesiyle' birlikte, hristiyan temaşasının havariliğe dayanma gereği kalmamıştır." Temaşa için doğru olan şey, havarilik için de doğrudur. Origène'in bunları birbirinden ayırmadığı ve temaşanın lütuflarında bu lütuflara mazhar olanları Kilise'ye ve Kelâm'ın gereklerini yerine getirmeye yönelten cezbe hâllerini gördüğü bilinir."[42] Yapıtın sonuç bölümü temaşa ile cezbeler arasındaki bu saflaşmayı daha da keskinleştirir: "Böylece, ruhun yükselişi hiçbir zaman yalnız başına bir yükseliş olarak belirmez, kendisine bağlı olan başka ruhların

---

39. A.g.e. s.266. *Recherches dans la foi* adlı çalışmasında (s.41) P. De Lubac Vladimir Losky'nin -biri kavranılabilir gerçekliklerin temaşasının peşinde olan entelektüalist, diğeri ise İsa'nın "ateşli, duygusal, fakat hiç öğretisel olmayan" bir müridi olarak- bir "çifte Origéne"e ilişkin tezine işaret ediyor. Bkz. V. Losky, *La vision du Dieu,* Delachau ve Nistle, 1962. Maitre Eckhart'ın düşüncesi konusunda çok derin bilgi sahibi olan yazar, bu öğretiyi Origéne tarafından "kötü tanımlanmış ve kötü geliştirilmiş" olarak niteliyor (a.g.e. s. 139, P. De Lubac'ın göndermesi). Cizvitin "böylesi bir ikilemin yanlışlığı" dediğini kuvvetle dışlaladığını söylemeye bile gerek yok. (Not: Burada analiz edemeyeceğimiz için, Origene konusunda tutum belirtemiyoruz; yalnızca sorun olduğuna işaret etmekle yetiniyoruz).
40. A.g.e. s.216. Bkz.Maritain: *La philosophie morale,* s568: Çok üst derecede bir kendi kendinin üzerinde yoğunlaşma.
41. Bkz. A.g.e., s. 222.
42. A.g.e. s.230.

katılımıyla birlikte gerçekleşir. Onların tümü bir anlamda hidayete erdirici lütuflardır. Mazhar olduğu kutsayıcı lütuflar havarinin kendisi için değildir; fakat başkalarını kutsaması içindir.

Mistik lütuflar dini savunma, yayma yükümlülüğünü içerirler. Onların tümü bir anlamda başkalarını etkileyen lütuflardır. Mistik yaşamın bu havarilik yönüne, havarilik yaşamının mistik yönü tekabül eder. (...) Gregoire'ın bu öğretisinin ana çizgilerinden birini de temaşa lütuflarının havarilere onları iletmeleri için verildiği hususu oluşturur. Havari aslında bir vasıtadır, bir kanaldır, bir aracıdır."[43]

Kardinal Danielou'nun egemen tezine Aziz Gregoire'da rastlıyoruz: " Tanrı'ya yakınlaşmanın, araştırmacı zihni anlaşılmaz doğa ile buluşturan imandan başka yolu yoktur.

Bu nedenledir ki, İbrahim aklın kuşkuculuğunu terk ederek iman etti ve bu da onun sevap hanesine yazıldı".[44] Kardinal yorumluyor: " Hristiyanlık dönemi Grek felsefesinde insan bilgisinin sınırlarında kalmak bu dönemin filozoflarında görülen ortak bir çizgidir.

(...) Hristiyan ilâhiyatçılar bilginin özellikle -ancak algılanabilir gerçeklerin kavranılabileceğini savunan- Stoacı kavranılışından etkilenmiş gibidirler.[45] Biz, kendi payımıza, psikolojik düzeyde etkin olabilmiş olan başka bir ögenin varlığına, insanoğlunun doğal yetilerinin bütününü kullanarak yaşamasını kadim günahın engellemiş olduğuna inanıyoruz. Maritain'in öğretisi de bunu içerir: "Yaralı doğamızın varoluş koşullarında bu amaç, (yani Tanrı'nın her şeyin üzerinde doğal bir sevgiyle etkin olarak sevilmesi) tümüyle teoriktir, ve bizim somut tahakkuk olanaklarımıza yabancıdır: Biz ya yalnızca yaralı doğamızın güçlerine bağımlı kalırız ve bu durumda da Tanrı'yı her şeyin üzerinde olarak yeterli biçimde sevemeyiz; ya da ilâhî rahmete yöneliriz, ki bu durumda cezbenin etkisiyle Tanrı'yı her şeyin üzerinde olarak severiz."[46]

---

43. A.g.e. Çağdaş karizmatizm muğlaklıklarının derin köklerinin Fransız ilâhiyatında olduğu görülüyor. Bkz. AI, 21. ve 22. bl., s.147-157.
44. Gregoire de Nysse: *Contra Eunomium,* M.D.Philippe'de de geçiyor mu? *Topique historique*, 2,s.153, 27. dipnot.
45. A.g.e.,s.154, 27. dipnotun devamı.
46. Jacques Maritain, *Science et sagesse,* s. 270-271. Maritain'in bir Doctrina Sacra perspektifinden çıkarsanmış olan insan zekâsının koşullanmışlığına

Burada Maritain'in, Hallâc'ı bilinçsiz bir hristiyan yapan tezinin köküne ulaşıyoruz. Hallâc'ın yaşamış olduğu temaşa, kutsayıcı lütfun bir ürünü olmaktan başka bir şey değildir. Maritain'in, sözünü etmiş olduğumuz metnindeki mugalata (ya da yanılgı) belirgindir: "Tanrı'nın herşeyin üzerinde doğal bir aşk ile etkin olarak sevilmesi" ("etkin olarak" deyimine dikkat edelim!) ifadesinden böylesi sevginin ancak Hristiyanlığa özgü olduğu sonucu çıkarılır. Skolastik gelenek, tümü de "metafizik Çıkış'a" dayanan "ilâhî öz" ve "onun bilginin beşerî biçimine göre oluşturuluşu" (Bu P.Garrigou-Lagrange'ın deyimidir), ve yine "onun yaratılmış bir idrak tarafından ulaşılabilirliği" (bu da P.Lubac'ın deyimidir) konularında da böyle bir mugalata içerir. Buradaki ortak hata, Kutsal Öğreti'nin öğrettiğini felsefede (ya da metafizik bilgelik düzeyinde) genelleştirmektir. Bu hata yıkıcıdır ve René Guénon'un mesajını, onu anlamaya kalkışmış olan katolik ilâhiyatçılar için tümüyle karartmıştır. Güya kadim günah dogmasına dayanılarak, İsa'nın insanlığı kurtarışı bağlamının dışında bir temaşanın bulunmadığını olumlayabilmek için olgular yadsınmaktadır.

---

ilişkin bu tutumu onun spekülatif araştırmasını duraklatmış gibidir. Onun eleştiri ile İlk Felsefe arasındaki ayrımsızlığının kaynağında olasılıkla bu tutum yatar. Entelektüel araştırmasının birinci zamanı imanın bir olumlamasıdır; bu, çeşitli varoluş yargılarına ulaşan köklü bir sorgulamadan öte bir şey değildir.

14

AQUİNO'LU THOMAS'TAN BİRKAÇ METİN

Tomasçılık, Katolik Kilisesi'nin bünyesindeki en başta gelen entelektüel okuludur; dolayısıyla, Guénon'un yapıtına yönelik katolik eleştirilerin çoğu bu okuldan gelmiştir. Bu yapıtı birçok katolik zekâ için karanlık (ya da anlaşılmaz) hâle getirmiş olan bazı önemli karıştırmaları yeterince açıklığa kavuşturmuş olarak, bu faslı Aquino'lu Thomas'ın, gerek önemli ayrımlamalar içeren, gerekse daha fazla kesinleştirmeler gerektiren birkaç metnine işaret ederek sona erdirmek istiyoruz.

Aziz Thomas'ın *"Somme theologique" (İlâhiyatın temelleri)* adlı yapıtındaki ilk sorunun tam bir yorumunu sunmak isterdik, fakat bu mümkün olmayacağından, yalnızca çok ünlü ve ancak Tomasçılarca her zaman yeterince iyi anlaşılamamış olan metnin birkaç önemli noktasının altını çizmeye çalışacağız. Yazar burada "ilâhiyat"ın muğlak bir terim olduğunu ve hem metafizik bilgelik bağlamındaki Tanrı bilgisini, hem de dinsel gelenekler ya da İfşaat (vahiy) bağlamındaki Tanrı bilgisini ifade etmek için kullanıldığını belirtiyor.[1] Aziz Thomas

1. *Somme Théologique,* 1,q. 1,a.1, ad 2.

bu ikisini, bunların ilkelerini iyice inceleyerek, birbirinden kesin olarak ayırıyor; buna göre birincisi insan zekâsının çabasıyla bağıntılıdır,[2] ikincisi ise, kendiliklerinde ulaşılamaz olan hakikatler Tanrı'nın ifşaatıyla (vahyiyle) insanlar için anlaşılır kılınır.[3]

Aziz Thomas, metafizik bilgelik bağlamındaki Tanrı bilgisinin somut olarak alınan insanın yaşamına bir amaç oluşturmak bakımından çok aşırı soyut kaldığını, bu nedenle İfşaata (Vahye) bağlı, "kutsal öğreti" bağlamındaki Tanrı bilgisinin gerekli olduğunu belirtiyor.[4] Kutsal Öğreti'nin lehine olan bu argüman tarihsel olarak geniş ölçüde geliştirilmiştir. Aziz Thomas, bunun üzerinde durmuyor; zira bu olgu mutlak değerliliğe sahip değildir: Âdem ile Havva'nın günahının bir beşerî kesinlik, bir felsefî kesinlik konusu olmayışı çok farklı bir nedenden dolayıdır: Şöyle ki, filozofun dışsal deneyimindeki hiçbir şey bu düşüşün (cennetten kovulmanın-ç.) sonuçtan nedene gidilmesini olanaklı kılabilecek olan bir doğrudan ve aracısız sonucu değildir. İman yeni bir bilgiyi olanaklı kılıyor ve yeni deneyimler ürettiriyor olmakla birlikte, ne yeni bir ilkeyi keşfeder, ne de gerektirir. Aziz Thomas'ın, Kutsal Öğreti'nin ilkelerini bir beşerî bilimden değil de Tanrı'nın ve ermişlerin ilminden almış olduğunu yazarak altını çizdiği de budur.[5]

Aquinolu Thomas'ın müminleri teşvik etmek ve itirazları çürütmek kaygısı, onu Kutsal Öğreti'nin kendi özgün ilkelerini keşfetmek ya da kanıtlamak değil de muhakeme vasıtasıyla sergilemek zorunda bırakıyor. Bu kutsal yapıtla ilişkili olarak incelenen çeşitli bilimler, sonuçları açısından değerlendirilmişlerdir. Bir ilke dar anlamda kullanılamaz: zira, kendi düzeyinde ilk oluşu nedeniyle, saflığı ve sadeliğiyle tüm yararcı yönleri aşar.[6] Dolayısıyla, ünlü "felsefe eski ilâhiyattır" sözü son derece muğlaktır. Zira, özellikle İlk Felsefe ile Etik'in Kutsal Öğreti'ye bağımlı olduklarını, dolayısıyla da özgün amaçlarını yitirdikleri konusunu açıkta bırakır. M.D.Philippe, bu bağlamda, şunları belirtir: "İman bize bizim nihaî ereğimize ilişkin olarak esaslı bir bil-

2. A.g.e. 1,2, c.
3. A.g.e. q.1, a.8.
4. Q.1;a.1, c.
5. Q.1,a.6, ad 1.
6. Q. 1, a.

gi vermez, bunun var olduğunu teyit eder. Bu nedenledir ki, felsefî yapısında, insanın felsefesi iman tarafından dönüşüme uğratılmaz. Aristo'nun tüm Etik örgenleşmesi aynen durmaktadır ve iman tarafından değişime uğratılmamıştır. Ancak iman, ereğimizin doğaüstü olduğunu belirterek, etkinliklerimizin ve erdemlerimizin yönelişini canlı bir biçimde değiştirir."[7] Burada Maritain'in ahlâk felsefesinden ayrılıyoruz[8] ve bu seçmeci sentezin, tersine, müminin fiilinin analizinin belirli bir anında ahlâkî ilâhiyatın, -yeni hedefler keşfederek ve yeni olanaklar sunarak- etikten bayrağı alacağını söylemenin daha doğru olacağını düşünüyoruz.

Bu meşhur hikmetli söz, kültürel düzeyde ya da pastoral bir perspektifte kavranıldığında, metafiziği yalnızca Kutsal Öğreti'yi çözümlemek, açıklamak ve kavramsallaştırmak için yararlı bir vasıta olarak kabul etmeye yöneltir. Bu sözün büyük çapta yayılmasının İlk Felsefe'nin ilâhiyatçı ögelerle dolu bir bir mütealler kuramına dönüşerek bozulmasında[9] ve bunun sonucunda da *Nous*'un temaşasının yitimine yol açmasında şaşılacak bir şey yoktur.[10]

Aziz Thomas, Aristo'nun deneyimini biliyordu; bu deneyimi hakikatin ve kutsal şeylerin muğlak bir felsefî temaşasına indirgemeye kalkışmadı:[11] "Entelektüel bir doğanın nihaî tekamülü çifttir. Bunlardan birine salt doğal olanaklarla ulaşılabilir; ona güzellik ya da kutsanma denilebilir. Aristo insanın bu yaşamında Tanrı'yı temaşa edebilmesini olanaklı kılan bu çok mükemmel durumu insanın yüce kutsanmışlığı olarak nitelendirir. Ancak bunun daha üzerinde olan, Tanrı'yı olduğu gibi görebilmeyi olanaklı kılan ve umut içinde beklediğimiz

---

7. M.D.Philippe, *L'activité artistique,* 2, s.51.
8. Jacques Maritain, *Science et sagesse,* 2. Kısım; yapıt çok doküman içeriyor, fakat kaynaklarına ilişkin metodolojik eleşiriden yoksun.
9. M.D. Philippe, *Une philosophie,* 1, s.30, 16. dipnot (Duns Scot ile ilişkili).
10. Bkz. Georges Vallin, *La perspective métaphysique,* s.136, 15. dipnot: "Aristoculukta ontoteolojinin sınırlılıklarıyla karşılıklı bağıntılı olan bir manevî yol eksiktir." (Yazar ontoteoloji terimine ilişkin şu açıklamayı yapıyor: "Kendi kendinin nedeni ya da bilinci olarak kavranılan varlık, ontolojiyi kuramsal olarak değilse bile pratikte İlke'yi dünyanın varoluşunun bir işlevi olarak kavramaya yönelten bir sınırlılık içerir;" A.g.e. s.36-37).
11. Jacques Maritain, *La philosophie morale,* s.53 ve 71

bir diğer durum da vardır. Bu ikincisi, daha önce göstermiş olduğumuz gibi, tüm yaratılmış idrakleri aşan bir durumdur."[12]

Aziz Thomas ilâhiyatçıydı, asıl misyonu kardeşlerini, öğrencilerini hristiyan temaşasına yöneltmekti. Paris Üniversitesi'nin, Aristo'nun yapıtlarını "tekrar keşfedişi" dikkate alınırsa, bir putperestin manevî deneyimine eğilmenin ne denli hassas bir iş olduğu anlaşılır... [13] Böyle bir girişim, anlaşılmaz olmak, ilkeyi bir kenara atmış olmak riskini göze almayı gerektirirdi.[14] Bu durumda, Thomas kardeşin *Nous*'un

---

12. I, q. 62, a.1, c. Bu mükemmel ayrımlama 2-2, q.180, a.8, ad3 ve a.6'nın ikincil anlamlı bir okunmasını önler.
Bu "*Somme Théologique*" gibi bir yapıtta, "Üstün mutluluk" (ya da, "Ahiret mutluluğu) deyiminin kullanılmasının nüanslandırılması gerekirdi; "metafizik temaşa"nın özgün biçimde mutlu kılıcı olduğu savunulabilir mi? Dünya yaşamındaki böyle bir mutluluğun, farklı olarak, ahiret yaşamında da bu mutluluğun sürmesi gerekmez mi? Bir "bilgelik perspektifi" için kesinlik olan (M.D. Philippe filozofun ancak bu düzeydedir ki, insanın İlk Varlığa (etre Premier) tapmak ve onu olabildiğince temaşa etmek için yaratılmış olduğunu ve zaten "esse"sinde o'nunla doğrudan bağlantılı olduğunu keşfettiğinden insan ruhunun ölümsüzlüğünün öne sürülebileceğini belirtiyor; buna ulaşılmadığı sürece bu dilek durumunda kalır: Bkz. "*Del'etre a Dieu*" s. 498-500) "Doctrina Sacra" düzeyinde bir hipotez alıyor (kadim günahın cezası olarak ahiret mutluluğu vizyonundan yoksun olmak durumu kimi kez vaftizsizlerle ilişkilendirilmiştir- quaedam damnatio; Roland Dalbiez, *'L'angoisse de Luther*", s. 66-67 ve Denzinger-Bannwant, 410, 534, 1526 ve 3049. parağraflar). Görünür Kiliseye (Aglise visible) mensup olmayanların selâmete ulaşmalarının koşulları (dolayısıyla, âlem ötesi temaşanın yapısı) konusunda bu Kilisenin, Hz.İsa'nın mağfiretinden emin olarak, riyazet hâlinde olması gerekiyor gibidir. Papa 2. Jean Paul, papalık genelgesinde, (Redemptor hominis) "herkese, her insana ulaşan" İsa'nın gizeminin üzerinde durmuştur(Doc. Cath. Yayınının 13. faslının 19. sayfası). Ancak, Bilgenin Kelâm ile birleşmesinin ana çizgilerinin dışında, nasıl sorusu bizim için hâlâ yanıtsızdır. Maritain, Hallâc'ın ilâhî mağfirete ve ihsana nail olmuş olarak yaşamış olduğunu ve şehadet şerbetini içerken Allah'ın adını zikredip durmuş olduğunu ifade ederken, acaba Maritain'e özel bir ifşaat mı yapılmıştı? (Bkz., 168. dipnot).
13. Bkz. P. Boulogne'un biyografik denemesi, *Saint Thomas d'Aquin ou le génie intelligent,* özellikle s. 137 ve d.
14. Aziz Thomas'ın öğretisinin Paris piskoposu tarafından mahkum edilmiş olduğu biliniyor, bkz. Boulogne, a.g.e. s.198-199 ve 207.

temaşasını analiz etmekten çok, buna işaret etmiş (ya da, işaret etmekle yetinmiş-ç.) olduğu anlaşılmaktadır. Çalışmamızın perspektifi içinde, Aziz Thomas'ın Aristo'nun *Metafizik* ve *Etik*'ine ilişkin edebî yorumlarından alıntılanmış iki temel metnin sunulmasının yararlı olacağını düşünüyoruz.

Öncelikle, Guillaume de Moerbeke'nin Aziz Thomas'ın üzerinde çalışmış olduğu Latince tercümesini sunalım:[15]

"Deduction autem qualis optima parvo tempore nobis. Sic enim semper illud est, nobis quidem impossibile. (...) Quare illud magis isto quod videtur intellectus, divinum habere et speculatio, delectabilissimum et optimum. Si igitur sic bene habet, ut nos quandoque, Deus semper, mirabile. Si autem magis, adhuo mirabilius, habet autem sic. Bonum enim intelligibile excedit bonum sensibile, sicus bonum immobile et universale bonum mutabile et particulare. Etiam sequitur quod delectatio, quae est in actu intellectus, sit eminentior delectatione quae est in actu sensus. Et per consequens oportet quod maxima et perfectissima intelligentia sit maxime optimi; et ita sequitur maxima delectatio. Sic igitur manifestum est quod etiam est primum intelligentia, qua intelligitur primum movens, quod etiam est primum intelligibile, est maxima delectatio. (...) Cum igitur delectatio, quam nos habemus intelligendo, sit optima, quamvis eam non possimum habere nisi modico tempore, si Deus semper eam habet, sicut nos quandoque, mirabilis est ejus felicitas. Sed adhuc mirabilior, si eam habet potiomer semper, quam nos modico tempore."[16]

Sorun tam olarak kavranılmamıştır.

Aziz Thomas, -Filozofun spekülatif yaşamın ve *Nous*'a uygun yaşamın üstünlüğünü ortaya koymuş olduğu- *Etik* adlı eserinin onuncu kitabını benzer biçimde çok geniş olarak yorumlamıştır:

---

15. J. Tricot'nun Fransızca'dan yapmış olduğundan çoğu kez daha titizce (fakat daha az açıklayıcı olan) yapılmış olan bu tercümenin, Yunanca metnin yeterince sadık bir aktarımı olduğu genel olarak kabul ediliyor.
16. *XII libros metaphysicorum,* 12. kitap, 5. ders, Vives, 25.c., s.208; Marietti yayınının sayısal bilgilerini sunamamaktan dolayı üzgünüz.

"Sic igitur in contemplatione intellectus consistit perfecta felicitas hujusmodi, dummodo adit diuturnitas vitae. (...) Sed vacare soli operationi intellectus videtur esse proprium superiorum substantiarum, in quibus invenitur sola natura intellectiva, quam participant secundum intellectum. Et ideo manifestans quod dictum est, subdit quod homo sic vivens, scilicet vacando contemplationi, non vivit secundum homo, qui est compositus ex diversis, sed secundum quod aliquid divinum in ipsa existit, prout scilicet secundum intellectum divinam similitudinem participat. (...) Sic ergo patet quod ille qui vacat contemplationi veritatis est maxime felix, quantum homo in hac vita felix esse potest."[17]

Aziz Thomas'ın, Aristo'nun *Metafizik*'ine ilişkin yorumunun hiçbir yerinde, *Somme Theologique*'deki kutsal öğretiye ilişkin metodoloji si kadar kesin bir özgün metodolojiyle karşılaşılmaz. Aziz Thomas, yapmış olduğu Aristo yorumlarında filozof ile uğraşmamış gibi görünmektedir. Kendi payımıza, onun felsefeyi, kendi ilâhiyatçı işlevinde yardımı olabilecek materyali elde etmeyi ve kendi ilâhiyatçı bakışının vukufunu artırmayı amaçlayıp, felsefeye saygı göstererek, incelemiş olduğunu düşünüyoruz. Onun, Aristo'da Augustinci geleneğin ona atfetmiş olduklarından daha sağlıklı ve daha nüfuz edici ögeler bulmuş olduğunu belirtmek yaygın bir kabul hâline gelmiştir.[18] Aristo'yu yorumlarken, onun başlıca kaygısı aşırı kısa geçilmiş olan bazı metinleri açmak, hristiyan dogmasıyla bağdaştırılmaları zor olan birkaç ender tezi hafifletmek[19] ve herşeyin üzerinde de üstadın düşüncesini çağdaşlarının oluşturdukları ve ona pek de sadık olmayan gelenekten ayırmak olmuştur.[20] Aziz Thomas, bazı başka felsefî veri-

17. Bkz. kitap sonundaki Uzun Dipnotlar bölümü.
18. Roland Dalbiz'in derinlikler psikolojisi düzeyindeki katkısına daha önce işaret ettik: *L'angoisse de Luther*. Yazar şunu belirtiyor (a.g.e. s.70): "Augustinciliğin felsefî altyapısı yoktur; bu, bir mantık profesörünün geliştirdiği dahice bir kuramdır, fakat mantık ve metafizik açısından yaklaşıklık içeren bir özel görüştür".
19. Dünyanın ezelî ve ebedîliği konusu, olasılıkla, üzerinde en çok mürekkep akıtılmış olan konudur.
20. Bkz. P. Boulogne'un 248. dipnotta adı geçen yapıtı; İbn Rüşd'ün Zât ile sabırlı müdrikeyi (ya da, aklı) birbirine karıştırması şiddetli tartışmalara neden olmuştur... ve birçoğuna Aristo'nun Batı'ya girişini kültürel düzeyde bı-

leri de derinleştirmiş olmakla birlikte,[21] özellikle İlk Felsefe'nin sonuçlarını açıklamış ve geliştirmiştir.[22] Dolayısıyla, felsefî bir bakış için, doğrudan kaynak oluşturucu nitelikte değildir. Aziz Thomas'tan yapılacak alıntılar çok eleştirel bir bakış ile ve alıntılanacak metnin özgün felsefî bir araştırmadan mı yoksa Kutsal Öğreti'den mi kaynaklandığı sürekli sorgulanarak yapılmalıdır.[23]

Hegelci mirasın o denli etkisinde bulunan çağımız, belki de, daha fazla bir felsefî berraklığa gereksinim duyuyor.[24] Kutsal Öğreti'nin il-

---

rakmak için bahane oluşturmuştur.

21. Bkz. M.D. Philippe, *Une philosophie*, 3. fasikül: *Ens* ve *esse* sorunu - *İbn Sina et saint Thomas*.

22. Bkz., a.g.e., s. 108-109, 1, s. 264 ve 282-283. Aynı yazar "*Somme Theologique*"deki beş yolun eleştirel bir perspektif ile bağlantılı olduğunu göstermiştir: "Bu üçüncü yolda pozitif bir kanıt görmek istenilirse, Saint Thomas'ın bir aceminin bile yapamayacağı bir mantık hatasını yapmış olduğunu kabul etmek gerekir! Zira, olumsuzlayıcı bir uslamlamadan olumlu bir sonuca ulaşılamaz; ancak şu ya da bu önermenin savunulamaz olduğu gösterilebilir.(...) Bu denli farklı karakterlerdeki yolara, eleştirel bir ilâhiyatçı perspektifin dışında, bir tek sentezin içinde yer vermenin haklılığı var mıdır? (A.g.e., s. 521 ve 514)

23. Bkz. örneğin, 1-2, g. 3, a. 8; St. Thomas sonuçtan nedene giden bir uslamlama ile deneyimsel bilginin bize cennette vaad edilmiş olan mutluluk ile özdeşleştiği "essentia primea eausae" kavramına ulaşıyor. Benzeri biçimde M.D. Philippe de 5 yolun sonundaki ilk keşfin "Tanrı" ile özdeşleştirilmesinin metedolojik zorluğunu belirtiyor: "Bu isim (ya da burada, bu üstün mutluluk) ilâhiyatçı için bu metafizik sonuçtan önce verilmiştir. Bu bağlamda onun bu kanıtlamaya aracı olduğu söylenilebilir, zira özgün metafizik sonuçtan önce bilinmektedir: değil mi ki "an Deus sit" (Tanrının konumu, varlığı, vb.-ç.) sorgulanabiliyor, o halde bilinmektedir. Yazar devam ediyor: "Bu aracı metafizik kanıtlamanın bir aracısı değildir; ilâhiyatçı düzeydeki ve dinsel tradisyon düzeyindeki bir arzudur." Bkz. bu kitabın 4.bölümü, "1.Zaman".

24. Kelâmın nuru ile Oğul'un nurunun arasındaki bu tefriki, kuşkusuz, Kelâmı hem "mümkünatın yeri" olarak alan, hem de "Kelâmdaki vizyon" ile özdeşleştiren Augustinci tradisyon kolayca kabul etmeyecektir. Kilise Babalarının gözünden kaçmış olan bu tefrik bize Kilisenin, dinsel bağdaştırmacılığı reddetmesine rağmen, hristiyan olmayan dinlerdeki "manevî değerlerin geliştirilmesi" isteğinin yerine getirilebilmesi için günümüzde empoze ediliyor gibi geliyor. (*Nostra aetate*, no.2) Kilisenin bu yakın zaman önce başlayan evrensel açılımı onun din savunmacılığından ayrı olan bir olgudur.

kelerini ilâhî bir İfşaattan (Vahiyden) almış olduğu doğruysa, bunların dokunulmaz, değiştirilemez ve özgün felsefî bir bakış tarafından ulaşılamaz nitelikte olduklarının üzerinde ısrarla durmalıyız. M.D. Philippe bu durumu açıkça ortaya koymaktan çekinmemiştir:" Felsefî bir bakışa gore, vahiy büyük dinî mitoslara benzer bir bilgidir."[25] Aynı yazar şunları da söylüyor: "Bir felsefî tutumun karşısında hiçbir zaman ilâhiyatçının otoritesine çağrıda bulunmamak gerekir, zira filozof onu anlayamaz; tecrübeye başvurmak gerekir."[26]

* * *

Doğa ile lütuf arasında açık bir tefrik yapmış olmanın onurunun Tomasçı okula ait olduğunu teslim etmek doğru olur. Ancak genel kural olarak, felsefî araştırma ile ilâhiyatçı araştırmanın arasındaki ayrımın bilinmediğini belirtmek gerekir. Oysa bu ikinci ayrım, entelektüel arayışımızda diğerinden önce gelir, ancak uygulamada, imanın yaşanmasında, durum bunun tersidir; bu tefrik iyi yapılmazsa, doğanın düzeniyle lütfun düzeni arasındaki ayrım yalnızca lâfta kalır: Kutsal Öğreti'nin ilâhiyatçısının bakışı doğal güzelliğe, doğal etike, doğal siyasete, doğal temaşaya vb. ancak onların doğaüstü güzellikle, doğaüstü etik ile bir hristiyan siyaseti ile vd. ilişkisellikleri açısından değer verir.[27] İlâhiyatçı olarak, Maritain "saf" doğanın yalnızca bir tasavvur olduğunu, hiçbir zaman var olmamış olduğunu, zira Tanrı'nın öyle bir şey yaratmamış olduğunu söyler.[28] Maritain'in en büyük yanılgısı bu

---

Kilisenin oldukça geç gerçekleşen bu açılımının en son olarak geçen ve İncil'i mühürleyen St. Jean'ın ifade ettiği "Tanrı Kelâmının yüceltilmesi" konusuyla ilgili olarak- önceden beri istenilen bir şey olup olmadığı sorusu sorulabilirdi (Jn. 1-1ve1-14, 1 Jn. 1-1 ve Ap. 19-23). St. Jean'ın Kelâm ile Oğul sözcüklerinin karşılıklı bağıntılılığını belirtmesi "sonunda" (ahir zamanda) Kuzunun Yaratılışı ve Kurtarıcılık olgusunu özetleyerek hristiyan olmayan dinlerdeki kelâmın temaşasının özel mağfiretten sağlayacağı temasını çağrıştırmıyor mu? Çağdaş ruhbanlık en derin anlamında ve en geniş yayılımında alındığında gizemli bir hazırlık değil midir? Bu, tabi ki bir soru, fakat biz bu sorunun sorulmasının gerektiğini düşünüyoruz.

25. Une philosophie, 1, s.36, 72.dipnot.
26. L'activite artistique, 2, s.325.
27. M.D. Philippe, *De l'étre a Dieu,* s.432.
28. Maritain, *Science et sagesse,* s.276-277; Daujat, Maritain, 8. bl.

yargıyı felsefî düzeyde genelleştirmiş olmasıdır: "Filozof, Tanrı'nın nihaî son olduğunu kabul eder, ancak bu kabul hiç de ilâhiyatçınınkiyle aynı anlamda olan bir kabul değildir; zira söz konusu son, yalnızca nedensel sonuçlarıyla bilinen varlığın ilk nedenidir. (...) Bu, ben mevcut yaşamı terk ettiğimde bile beni tatmin etmeyen bir sondur. (...) Filozof, araştırmasında yahudi-hristiyan geleneğinin imtiyazlılığını kabul edecek ve doğaüstü düzenin varlığına hemen inanacak denli yeterince ilerlediğinde ilâhiyatçı bilimin verilerini dikkate alacaktır."[29]

J. Nicolas, Rönesans'tan itibaren "doğa" sorununun "doğaüstü" sorunuyla karşılaştırılarak ele alındığını belirlemiştir. [30] Ne yazık ki, bu belirlemenin belki de, felsefî alanda çok sayıdaki yazar için genelleştirilmesi gerekiyor. Çıkış noktası olarak inancın verilerini (ya da kötü özümsenmiş ve kültürel düzeyde alınmış olan ilâhiyatçı tortularını) alan bu yanılgı, insanın ve evrenin kavranılabilirliğinin Kutsal Öğreti'de erimesine yol açıyor. Teilhard'ın evrimciliğe karşı, Saint Thomas'ın Aristo'nun sentezine karşı takındığı tavra benzer bir tutum takındığını göstermeye yönelerek, P.Philippe de la Trinité, "filozof aziz Thomas" ile "filozof Aristo"yu karşılaştırıyor ve bu bağlamda şunları söylüyor: "Aristo, Tanrı'nın bizi sevmediğini ve dolayısıyla, bizim de onu cansız şeylerden daha fazla sevmemizin gerekmediğini, Tanrı ile bizim aramızda sevgi alışverişinin bulunmadığını öğretiyor. Böylece Hristiyanlığın çok uzağında bulunulmaktadır."[31]

---

29. Daujat, s.151, Bu "anında inanmak" çok anlamlıdır !
30. M.J.Nicolas, *L'idée de nature dans la pensée de saint Thomas d'Aquin,* s.8
31. Philippe de la Trinite: *Pour et contre Teilhard,* s.161; yazar olasılıkla "*Ethique à Eudeme*'in Maritain'in (kısmen ve bağlam belirtmeksizin naklettiği; *La philosophie morale,* s.112-113) bir metnini düşünüyor." Başka bir dostluk türü de vardır; bu üstünlüğe dayalı dostluktur. Örneğin, kutsalın insana olan dostluğu; bu başka tür bir dostluktur; hükümran ile tabi olanın dostluğudur ve hukuku da farklıdır: sayısal eşitlik değil de örneksemeler söz konusudur. Bu tür dostluklarda karşılıklı sevgi yoktur, ya da en azından bu karşılıklılık aynı tarzda değildir. Kutsallığa kedisinin sevildiği biçimde sevmediği yakıştırmasını yapmak ya da tabi olanın hükümran olana bu bağlamda yakıştırmalar yapması, gülünçtür; zira, sevilmek ya da başka bir tarzda sevmek hükümrana özgüdür; *Eth. Eud.* 7,3,Bk 1238, çev. Decarie, Vrin, s.167-168. Aristo kesin olarak meseleyi ortaya koyar: kıyasî olarak (analogiquement) dostluk vardır. Bu, sözünü etmiş oluğumuz, *Metafiziğin* Lambda kitabında

Bu görüşün kaynağının Maritain'de aranması gerekir. Burada, onun inisiyatik ilâhiyatının ayrıntılı bir incelemesini yapamayacağımız için, yalnızca kökene işaret edelim: Maritain, mükemmel "hristiyan temaşasının" yani teknik terimlerle "bereketli vuslatın" bir "sevgi" ile bağıntılı olduğunu zannetmiştir. Oysa gerçekte, o bir "Sevgi"de verilmiş olan idrak ve sevgi ışığının iletilmesidir: "Temaşa kavramının kendisi anlam değiştirmektedir, zira artık sevginin idraki ve ilâhî hakikate vuslatı oluşturan bir deneyimi ifade etmektedir."[32] Aynı yazar, ahlâk felsefesini "Kalıcı Güzelliğe Vuslat" arzusunun üzerine kurmaktadır.[33] Maritain'in Birinci Dünya Savaşı sonrasındaki yıllarda sergilemiş olduğu ilgi ve etkinlik ile Guénon'un başlıca katolik muhataplarının bu etkinin altında kalmış olmaları dikkate alındığında,[34] Guénon'un hristiyan temaşasını ahlâkî düzeyde kavramış olmasının ve bunun Kilise'nin inancı olduğunu düşünmüş olmasının bir tür kaçınılmaz durum olduğu anlaşılır.

---

teyid edilir; orada nihaî neden olarak keşfedilen İlk Varlığın İlk Arzu edilebilir ve İlk Kavranılabilir olarak, erotik bir devindiriciliğinin olduğu belirtilir. Bu, çifte etkinliğiyle Bilgenin zekâsını ve iradesini etkileyerek harekete geçirir; bu harekete geçiriliş zekâda bilgilenme ve iradede de sevmek adını alır. Lorite şöyle yazıyor: Aristo, Tanrı, insanın kimi kez ulaştığına benzer bir haldedir derken, insanın *Nous*'unda kendi kendini düşünen Düşünceyi anlayabileceğini ve o zaman Tanrı yaşamıyla temas içinde olabileceğini (*tigein*), ilâhiyatçı olabileceğini ifade eder. Aristocu ilâhiyatın gerçek anlamı budur: insan düşüncesinin, Tanrı'nın yaşamıyla temas etmesi. Bu temas, Theoria'dır. Amaçlılık sürekliliği, Evrenin Tanrı ile temasını, sağlar. Fakat insan ile bu temas *noetique* hale gelir. Ve insan yaşamının mükemmeliği buradadır: kimi kez bizi Tanrı'nın yaşamıyla temas ettiren bir yaşamın zevkini tatmak. Aristo'nun etik perspektifi, insanın en büyük zevki, temaşanın birliği içinde Tanrı'ya benzer olmanın zevkini tatması için bunun günlük yaşamda pratik olarak uygulanmasıdır; *Pourquoi la métaphysique?*, s. 120-321.

32. Jacques Maritain, *La philosophie morale,* s.115; 2-2,q.180, a.7, ad 1; bkz.247. dipnot.
33. Aynı yazar; *Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale,* s.22; şema, s.125. Bkz. *La philosophie morale,* s,.118:" İnsanlık ifşa edilmiş olan, temelde dinsel, bir etik ile karşı karşıyadır. Bu, insana, Tanrı'nın Kelâmının halel getirilemez, tartışılmaz ve mutlak otoritesiyle verilmiştir.
34. Bn. James'in tezinin yayınlanmasıyla bu nokta acayip bir biçimde ortaya konulacaktır.

UZUN DİPNOTLAR

(Uzunluğu nedeniyle buraya alınan dipnotlar.)

9. Bölüm

6. Aziz Thomas'ın düşüncesinin geliştirilmesinde (Gratia est quaedam inchoatio gloriae in nobis: 2-2,q 24, a.3,ad2), "ilâhî lütuf"tan teslis bağlamında söz edilmesinin gerektiği kanısındayız; her yerde tecelli edebilecek olan " ilâhî lütuf"ları ifade etmek için bir terimin bulunması gerekirdi. Bu belirleme doğal düzen ile doğaüstü düzen arasındaki zorunlu ayrımdan kaynaklanıyor. Ayrıca, bize Maritain'in "Guénon'un metafiziğinin iman ile kökten bağdaşmaz olduğu " tezinin tatmin edici biçimde yanıtlanması için de gerekli gibi görünüyor ". (Robin, 163)

İlk felsefeye hiçbir zaman girmemiş olan (bkz. bu kitabın 7.bölümü) ve ilâhiyatçı bir yöntemi olan ("Çıkış noktası, deyim yerindeyse, Mutlak'ın kendisidir" - *Metafizik perspektif*, s.140) Georges Vallin , bu ayrımın bir hristiyan perspektifte neye tekabül ettiğini kendi kendisine sormamaktadır. Kuşkusuz kutsal doğal içkinlik görüşünde, bilgilerimizin kaynağı sorunu önemini yitiriyor: Dolayısıyla, " yüksek ilâhiyatçı" ya da "metafizik" idrak, deyim yerindeyse, insan zekâsının olağan sınırlarının, doğal ve gerekli bir aşılmasını içerir. Bu, dogmatiğin, entelektüel yaşamın yalnızca aşılması gereken bir seviyesi - Aristo'nun (ne göreli sürekliliği, ne de metafizik değeri yadsınabilecek olan) ontolojisiyle kıyasî olarak değerlendirilebilecek olan bir seviyesi olduğunu söylemeye gelir. Yazar, Schuon'un, İslâm'ın "tektanrıcı vahiy dönemini kapatmasına dayalı olan birleştirici karakteri" nedeniyle Yahudiliğe ve Hristiyanlığa da göreli geçerlilikler tanıyan "göreli geçerlilik" tezini anım-

satarak ve Maitre Eckhart'tan "Metafizik idrak 'vahyî' hakikatlerin 'doğal' kavranılışı olarak tanımlanabilir" alıntısını yaparak, kendisinin dogmatiği aşılması gereken entelektüel bir evre olarak kavrayışını vurguluyor. (...) Maitre Eckhart'ın metafizik idraki, vahyî sırlar üzerinde açıkça gereksiz olan bir cüretle spekülasyonlar yaparken, zekâya kapalı olan bir alanda çaba sarf etmekte olduğunun bilincinde değildir. Tersine, dogmaların metafizik içselleştirilmesi onda –Tanrı'nın ötesinde "Özün Birliği"ne götüren- Bilginin, "İdrak"in önceliğine tekabül eder. (...) Doğa ile doğaüstü'nün arasındaki dogmatik zıtlık –artık, müteallliğinde sıkışıp kalmayan- bir Sonsuz'un mutlak olan her yerde hazır ve nazır oluşunun sezgisinde silinir. Herşey, istisnasız olarak hem doğaldır hem de doğaüstüdür, aynı anda doğadır ve lütuftur." "Hristiyan dininin vahyî ya da dogmatik ilâhiyatının içerdiği dogmatizm daha çok bir birlikte varoluşun ve zıt yönlerin zahirî tasdiklenmesine dayalıdır: İlâhî Öz'ün sonsuz basitliğinin ve birliğinin yanında ilâhî zâtların teslisi de tasdik edilir. Başka bir deyişle, İfşaat, Mutlak'ın merkezinde gerçek bir çokluk ve çeşitliliğin bulunduğunu açıkça belirtir." Çıkış noktası olarak bir mutlak içkinlik vizyonunu esas almakla yazar, vahyî veriyi onun ilâhiyatçı açıklanımından, nihayet devreye sokulan felsefî ögelerden ayrımlayamaz olmaktadır: "Eckhart Tanrısallığın Teslis'in üzerinde olduğunu kabul ederken, Ortaçağ varlık ilâhiyatının aşılmasının gerekliliğine atıfta bulunur: Fakat, aslında Bir'in birliğine, entelektüel sezginin tenzihçi ya da tearuzu anında tasavvur edilmesine göre, hem Bir, hem de Üçlü (Trine) denilebilir. Metafizik anlamının evrenselliğinin derinliğinde tasavvur edilen teslis dogması böylece, deyim yerindeyse kavranılabilir olur, ancak doğaüstüne yönelikliğini ve gizemliliğini de sürdürür. Sadece dogmatikleştirici sınırlılıklarından sıyrılmış olan bir idrak bu kavranılabilir gizemin derinliklerine girebilir". Hristiyan dogmatiği Guénon'da ilâhî Kelâm'ın yaratısındaki doğal içkinliğinin canlı bir izi iken, burada zihinsel bir yol alışın vasıtası olmaya indirgenmiştir: "Bir Maitre Eckhart'ın zihinsel metafiziği, bu bağlamda bize hristiyan ilâhiyatının tümüyle doğal ve doğrulanmış bir uzantısı gibi görünüyor. "

İlkeleri René Guénon'un yapıtından gelen ancak bize burada sistemleştirilmiş ve katılaştırılmış gibi görünen bu tez Katolik Kilisesi'nin tarihi boyunca ancak yirmi kadar birinci sınıftan temaşacı yetiştirmiş olduğu sonucuna varılmasına zorluyor gibidir. Bu, imanın dışından bir bakış ile bile kabul edilebilir mi? Bu durum bizim kendimize yazarın insan ile kutsalın bir karşılıklı içkinlikleri kozmolojisine katılımı bir "manevî deneyim"in gerçeklik ölçütü yapıp yapmadığı sorusunu yöneltmemizi zorunlu kılıyor. Yazarın kesinliğini bir sezgi birlikteliğine dayandırdığını belirtelim: " Mutlak, burada, dekartçı Cogito'dakinin benzeri, dolaysız bir apaçıklığın nesnesidir "; "Gnostik için Zât'ın apaçıklığı, Descartes için olan Cogito'nunkiyle aynı türdendir ". Bu sezgi Zâtın dünyada olduğu kadar ruhta da köklü içkinliğini kavrar ve tüm dünyayı hem algılanabilir, hem de kavranılabilir olarak, aslında, Mutlak'tan

farksız olarak bulmaya yönelticidir. Ancak yazarın, kavramsal soyutlamaya kıyasla simgesel ve mitolojik olan bilginin "sezgisel ve bireşimsel" (sentetik) tarzını yeğleyişi yazarın sezgisinin özgün metafizik bir perspektiften çok, sanatsal idrakten kaynaklanıp kaynaklanmadığı sorusunun oluşmasına yol açar. Kaldı ki, metafizik "kavramsal soyutlama"lara dayanmaz: Soyutlama, tümevarımcı kavrayışın, insan zekâsının ilkeleri idrak edişiyle koşullanışını ifade eder - bu nedenledir ki, bir metafizik varsa, özgün anlamda bir sezgi var olamaz, bu bir ilkenin ne olduğunu gerçekten bilmemek olur (bu Maritain'in değişmez öğretisine zıt düşer). Evrenin temsilinin "dualist olmayan" şemaların sentetik uyumlulaştırılmasının içerildiği kitabın yazarı, yapıtını Heidegger'den yaptığı alıntılarla noktalar ve Heidegger'in "Varlığa giden yol"unu çağrıştırarak sona erdirir. Ne yazık ki, Heidegger "varlığın unutuluşu"nun şairi ise de (ki, kendini karanlık bir biçimde ifade etme sanatına sahip olan bir şairdir) bir temaşacı değildir... G. Vallin'inHeidegger'de aradığı , batılı felsefenin anlaşılmasını olanaklı kılacak olan anahtarı (ilk felsefe bilgisini hiç içermeyen anahtarı) kabul edemeyiz. Dahası yazar, temaşanın özgün içeriğini ona göre bir vasıta rolüne sahip olabilen şemalardan yeterince ayrımlamamıştır: Şu "İyi'nin, Bir'in, ya da Zât'ın kavranılabilir Güneş'i, Ben'in, dünyanın ve Tanrı'nın etrafında döndükleri gerçek merkez, mantığın değil de olumsuzluğun (apophatisme) evrenseli değilse, ne olabilir? Ancak, bir evrensel temaşa edilebilir mi? "

10. Bölüm

26. "Ekol tutumları" söz konusu olduğunda kaynaklara dönüş ne kadar da zordur! G. Vallin'nin tezinde en fütursuz bilgisizliklere dayalı olan en kaba açıklamalara rastladık:
"Kuşkusuz, 2. hipotez düzeyinde açılan temaşacı entelektüellik, Plotin'de mistik yol alışı –Aziz Jean de la Croix'nın Tanrı'yı arayış içinde olan bir ruhun katlanmak zorunda olduğuna inandığı- acılardan ve başka girdaplardan korumak için yeterince derin ve sabit kalır." (*Metafizik Perspektif* s.98) "Entelektüel yükselişin sınırlılıklarının ardında, -Müdrikenin sakin temaşasının yerini imanın kör atılımının aldığı "Karanlık Gece"deki dramatik yol alışlarda- dünyaya bağlılığının kendisini Tanrı'ya ancak yiğitçe ve acılı bir çaba ile atılmak zorunda bıraktığı ruhun muzdariplikleri hissedilir. Bir Aziz Jean de la Croix'nın "iradeci" ve tipik batılı mistiği, bir anlamda, ancak varlığa dek uzanabilen ve ruhun Bir ile birleşebilmesi için, deyim yerindeyse, kendi kendisinden kopmasını gerektiren bu entelektüel temaşanın uzantısında yer alır." (A.g.e., s.109-110) " Akıllı hayvan ve 'günahkâr' çifte sınırlılığı içine kapatılmış olan insan, iradesini ancak yaratılmışa olan sevgisini Tanrı'ya yöneltmek biçiminde kullanabilir. Burada da irade birinci planda rol oynar. Yalnızca irade vasıtasıyladır ki, insan, sınırlılıkları içinde, Müteal ile birleşmesine engel olanı aşmayı deneyebilir. Dinsel maneviyatın en aşırı biçimle-

rine özgü zorluklar ve çelişkiler bu temel durumdan çıkarlar (örneğin, Kierkegaard'ın varoluşçu iradesi bu bağlamdadır.). (...) Dünyayı ve varlığı ancak yaratıcı iradenin sonuçları olarak kavrayıp, önceleri Tanrı'ya ancak, deyim yerindeyse benliği ve dünyayı yadsıyarak yönelebilir. Yaratılmışlık olgusunun ontoteolojinin öğretisel çerçevesinin içinde olumlanmasına, bu olgunun dinsel maneviyatın çerçevesi içinde olumsuzlanması tekabül eder. Aziz Jean de la Croix dünyanın güzelliğinin temelinin Tanrı'da olduğunu -yaratılmışı acımasızca yadsıdığı- yiğitçe ve çileli bir mücadelenin sonunda keşfedecektir. (...) Benlik hor görülecek bir şeydir, dünyanın güzelliği şeytansı bir tuzaktır. Bu yolun çileli karakteri, suçluluk kompleksi ve çilenin kimi kez ölümüne yüceltilmesi buradan kaynaklanır. Kendi içine kapatılmış olan ve dünyadan, kibirden ve günahtan şiddetle kopmaya çalışan benlik, aynı derecede kaba bir biçimde kendi üzerine düşer." (a.g.e. s.136-137) "Mistik ruh onu Mutlak'tan ayıran mesafeyi sınırsızcasına duyumsamayı amaçlar. Kendisinin yaratılmışlık sınırlarının içinde var olduğunu duyumsamaya gereksinimi vardır; bu onun isteğinin (ya da istek yetisinin), onun manevî gereksinimlerine uygun olarak, İlâhî Zât'ın huzuruna vasıl olmak duygusunu ve sevgisini tatmaya yönelik olan sınırı belirsiz atılımını doğrular. "(a,g,e.s.138) "Tanrı'dan ayrık olan ben (*moi*), doğadan kaçmak için ancak iradesini kullanabilir; erdemlerin önemi ve kimi kez ermişliğin cehd yönü de buradan kaynaklanır; ancak bir diğer anlamda Tanrı'dan köklü biçimde ayrılmış olan ben, Tanrısız olarak hiçbir şey yapamaz: Her şeyi yapan Tanrı'nın lütfudur. İradeden başka şey olmayan insan, o zaman, köklü bir güçsüzlük içinde bulunur: Lütuf ona dışarıdan çullanır. (...) Etkinlik ile edilgenliğin birlikte varoluşları ve birinden diğerine geçiş de buradan kaynaklanır: Kimi kez nefse (*ego*'ya), kibire, tutkuya karşı yiğitçe ve çileli bir mücadele; kimi kez de ilâhî lütfa güvenip huzur-u kalbe yönelerek nefsini bir kenara bırakmak ve ilâhî aşkın ince tatlılıklarını ve ilhamlarının beklentisi içinde olmak söz konusudur. Kimi kez, kendini "günahkârların sonuncusu zanneden" velinin kendini aşağılaması, kimi kez de her şeyi Tanrı'nın lütfundan bekleyerek çaba sarfetmeyi tümüyle reddeden mistiğin saf zayıflığı söz konusudur. Bunlar kuşkusuz, gerçek ermişliğin aşmış olduğu –fakat ontoteolojinin öğretisel önvarsayımlarına dayalı olan bir maneviyat için sürekli olan- en aşırı durumlardır."(a.g.e.,s.139)

33. Guénon'un, iki temaşa arasında doğaları açısından bir ayrımın bulunması imkânından, konuyu derinleştirmeksizin söz etmiş olduğunu belirtelim (IRS 130). J.P. Laurant, Guénon'un ilkel Hristiyanlık üzerine yaptığı araştırmaları tamamlayamamış olduğunu belirtmiştir (...Saklı Anlamı, s.237); bkz. J. Tourniac'ın bu bağlamdaki hassas tesbiti için bkz.: *Actes,* 68: "Guénon, tüm bu sorunların çözümlerini bulamadan, çok erken vefat etmiştir". Aslında, çözümü inisiyasyonun çeşitli tarzlarında değil de, Metafizik Bilgelik ile Kutsal Öğreti arasındaki -dolayısıyla da, bunların karşılıklı olarak mümkün kıl-

dıkları özgül temaşaların arasındaki- açık bir tefrikten yola çıkarak aramak gerekiyordu.

"*De l'unite transcendante des religions*" (Dinlerin Aşkın Birliği) adlı yapıtında aslında bâtınî olan bir ilkel Hristiyanlık tezini uzun uzadıya geliştirmek istemiş olan F. Schuon, aslını söylemek gerekirse, içinden çıkılmaz güçlüklerle karşılaşmıştır. Nitekim, İsa'nın Evharistiya aynini tesis etmekle gerçekte zahirî ve bâtınî alanları karıştırmış olduğunu (örneğin, geleneksel olarak, kutsal şarap bâtınî alan ile bağıntılıdır) yazmaktadır.(a.g.e.,s.158). Gerçekte, evharistiyanın iki unsurunu temsil eden ekmeklerin ve Cana'daki düğün gecelerinin çokluğu açısından bakıldığında, İsa'nın burada bize sevgisinin canlı ve çok olduğunu göstermek istediğinin anlaşılması gerekmez mi? Nitekim, Nicodeme ile karşılaşmanın karanlık karakterinin ve İsa'nın "müreffeh olanlar için gelmemiş olduğu" ifadesinin "bâtınîliğe ya da saklı ilâhî bilgiye bir gönderme içerdikleri" belirtiliyor *(Comprendre l'Islam – İslâm'ı Anlamak-, s.51)*. Yazarın da bildiği şöyle bir itiraz vardır: Bâtınîlik bir hristiyana (Kelâm'ın Oğlu olarak) "tezahür etmiş olan gerçeklikten" daha fazla ne getirebilir ? Guénon'unkinden daha dinsel fakat daha az spekülatif bir zekâya sahip olan yazar, bize bâtınî bilgiyi dinsel bilgiden yalnızca ifadelerin çokluk ve çeşitliliği açısından ayrımlamış gibi görünmektedir; "entelektüel sezgi" dediğinin içeriği belirsiz kalmıştır *(bkz. Dinlerin Aşkın Birliği,* önsöz, özellikle de s.11, p.2).

"Tarihe gönderme"den söz eden profesör Laurant *(.....Saklı Anlamı,* s.237*)*, sosyolojik ya da kültsel türden gözlemlerden öğretisel bir ilkenin çıkarsanmasına dayalı metodolojiyi iyi kavramıştır (bu bağlamdaki birçok örnek için, bkz. Schuon, *a.g.e.,* 8.bl.); bu "*pos*" ile "*ti esti*"nin -koşullanmışlık ile kimliğin (ya da, niteliğin-ç.)- karıştırılmasından kaynaklanır.

Amelie-Marie Goichon'un metafizik temaşa ile hristiyan temaşasının arasında, doğaları açısından, bir ayrımın mümkün olduğunu kabul ettiğini belirtelim: "İbn Sina, düşüncesinin, ona artık mistik denilemeyecek denli entelektüel bir mistisizm içerdiğini sezinletmektedir" *(La philosophie d'Avicenne et son influence en Europe médiévale*, s.18). Burada belirtilen zıtlıkta , mistik kavrayış olarak, dipnotta adı sık zikredilen Etienne Gilson'un sentezi kullanılmaktadır. A.M. Goichon, bildiğimiz kadarıyla, bizim, *Sûfîlik*teki temaşanın Aristo'nun deneyimiyle cevherî olarak aynı olduğu tezimize en yakın olan yazardır; (bkz. *a.g.e.,* s.96): "(...) felsefeyi mistik bilgiyle taçlanmış bir sentezin temeli olarak kullanmak". Bu tezi ileride tamamlayacağız ve detaylandıracağız (bkz. 156 nolu dipnot).

12. Bölüm

19. *Éthique à Nicomaque,* 10. kitap, 7 ve 8.bl.,1177 a 11; Tricot, s. 508. "Hakikatin ve kutsal şeylerin felsefî temaşası"nı ele alan *(La philosophie morale*, s.71; 1960'da yayınlanmış olan bu felsefe yapıtı yazarın son yapıtlarından

biridir) Maritain, Aristo'nun deneyimi konusunda bilgisiz gibidir; zira bundan "bir bilgelik, ne denli muğlak da olsa, zihnin temaşa edilen hakikati kavrayışı " gibi söz etmektedir. "Mükemmel yaşam herşeyden önce kuramsalcıdır; o, birlikte tamamlanan bilgilenme yaşamıdır" (a.g.e.,s.53). Bu bilgisizlik, katolik ilâhiyatçılarda değişmez bir öge gibi belirmektedir. "İlâhî özü görme doğal isteği " konusunun işlendiği bir dizi yapıtın bu konunun ilâhiyatçı analizinden çok, bu konudaki ilâhiyatçı tartışmaların sayımına ve dökümüne yönelik yapıtların, bazılarından alıntılar yapan P.b de Lubac, bazı ilâhiyatçıların bir olası "ilâhiyatçı güzellik"e ilişkin görüşlerini naklediyor. Yazar, bu bağlamda, P. Peilhaube'dan şu alıntıyı yapıyor: "Akıl bize Tanrı'nın doğal olarak kavranılışının ne olabileceğini söylemez; Tanrı kendisinin özlemini duyanlara, kuşkusuz, kendisini soyutlamanın ve akıl yürütmenin dışındaki yollardan, -örneğin, içe doğan fikirlerle- bildirecektir." *(P. Peillaube, La destinée hulmaine* -İnsanın Kaderi-), 1930, s.56; H. de Lubac, *Augustinisme et théologie moderne,* s.239.; yine bkz. *Le mystere du surnaturel,* -Doğaüstünün gizemi-, s.199-200). Burada aynı yazar, Hristiyanlığın "Tanrısal nitelikte olan insan ruhu" *-capax Dei-* özelliğini tasdik ederken, karşıt olarak, Aristo'nun "insan *nous*'unun ilâhî olan bir şey içerdiği" tezinden habersiz gibi görünüyor. Yeri gelmişken, çok zor olan bir soruya değinelim: Aristo'nun "*nous*" dediği şey ile Aziz Jean de la Croix'nın "Kutsal Ruh" dediğinin arasında özdeşlik var mıdır? (M.D.Pmilippe, *Topique historique*, II, s. 30). Maxime Le Confesseur'ün adı geçen yapıtında sunulan aynı noktaya yönelik kavrayışlardan şunu vurgulayalım: "Tanrı istemezse ve kendisine doğru yükseltmezse, ruh hiçbir zaman Tanrı'nın bilgisini edinmeye yönelemez. Bir insan *nous*'u, Tanrı onu insan idraki için mümkün olabileceği kadar idrake mazhar kılmadıkça ve ilâhî nurlarla aydınlatmadıkça, ilâhî aydınlanmaya (*illumination divine*) kavuşacak denli yükselecek gücü bulamaz". Bu bağlamda bkz., a.g.e., s.184, dipnot 16.

25. Bu bağlamda sayılacak şeyler çoktur; anımsatmak babında birkaçını zikredelim: Teslis ilâhiyatı, diriliş, kurtarıcılık, kutsayıcı işlemler, Kilisenin özgün gizemi, *philia* ile *agape* arasındaki ayrımsızlık vd. Aslında, tekrar kurulması gereken şey "doğaüstü tedbir"in bütünsel olarak kavranılışıdır. Daha derin olarak, Guénon'un "iman bilgisinin yapısını" kavramadığı, hatta bu bilgiye yaklaşamadığı bile söylenilebilir. O, bir evrensellik kategorisini içermenin kendisinin karakteristiklerinden birini oluşturduğu spekülatif bilgiyi, tam ve gerçek bilgi olarak kabul etmişti. II. Jean Paul'ün, papa olmadan önce, doktora tezinde -Dom Chevalier'nin " Evrensel idrakin mistiği" olarak nitelendirdiği- Jean Baruzzi'nin, "iman bilgisinin azamî derecede bir küllîliği amaçlamasının gerektiği, zira nesnesinin tüm zekâ uygulamalarını ve zekânın tüm doğal sınırlarını aştığı" biçimindeki savını çok enerjik biçimde çürütmeye girişmiş olduğu nasıl belirtilmeden geçilebilir" *(Karol Wojtyla, La foi selon saint Jean de la Croix,* (Saint Jean de la Croix'ya göre iman) s.34-35 ve 91).

Bu yanılgıyı felsefî açıdan ele almayacağız: Soyut ile evrenselin karıştırılması eleştirinin, mantığın ve metafiziğin birbirine karıştırılmasından kaynaklanır; bkz. M.D.Philippe, *Une philosophie*, l.fasikül.

İman bilgisinin ne olduğunu belirlemek için *Nous*'un "*tigein*"inin yaratılışını anımsatalım: Bilge, kendi dışsal deneyiminin nesnel evreninin ötesinde var olan ve kendisinin temaşacı bakışını nihaî bir erek olarak cezbeden bir İlk'in bulunduğunu spekülatif olarak keşfetmekle işe başlar; sonra onu kendi mutluluğu ve ereği olarak sevebilir. Ona yakınlaşması ölçüsünde kendisine ışıklar (nurlar) gelmeye başlar. Hristiyan imanı düzeyinde, özel lütufların dışında böylesi bir yol alış olanaksızdır. Zira "uhrevî yaşam"a zekâ vasıtasıyla yaklaşılamaz, Tanrı'nın Bilgeliği, bizim doğrudan deneyimimizin nesnel evreninin içindeki hiçbir şeyin onun doğrudan sonucu olmamasına izin vermiştir (Saint Augustin'in vizyonu da İlk Felsefe bağlamında değildir, dini savunucu niteliktedir). Dolayısıyla, bu "uhrevî yaşam"ın, fıtrat icabı, ezelden sevilmiş olması gerekir; İncil yazarı Yuhanna'nın getirdiği son vahiy bu bağlamdadır: Tanrı sevgidir. Böyle olunca, iman -herşeye rağmen kendisini müminin idrakince ulaşılabilir kılmak için, içinde Tanrı'nın saklı olduğu bir örtüdür. İman aynı zamanda müminin, öz'ün bilgisine olmaktan çok, kendisine yaklaşmasını olanaklı kılanın sevgisine ulaşmasını sağlayan bir merdivendir. İman bilgisini zihinsel vukuf olarak ya da evrenselci bakış olarak tanımlamak onu bilmemektir: İman, erek olan Tanrı'nın birliğine ulaştırır (Aziz Jean de la Croix).

Bu sonuncu perspektifin sevgiyi özgün fiilinde, yani isteyerek seçmede ve gâyeye bağlanışta kavramış olup olmadığı sorusu akla gelebilir. Guénon'un duygusallık ile hristiyan temaşasının arasında sıkışıp kalmasına tam bir yanıt getirmek için kanatimizce irade ve sevgi konusunu tümüyle tekrar ele almak gerekir ki bu, amaca-yönelik-ilke olarak bir fiil metafiziğini tekrar keşfetmeyi ifade eder (bkz.156 nolu dipnot). Moral kavramı ile "*philia*" yani iki insanın birbirine karşı sevgileri anlaşılacak olursa, moral bakış açısına metafizik temaşada yer yoktur: Guénon'un bu hususdaki netliğini takdir edelim; orada -kökü insanın duygusallığında olan- insanı, öznelliğiyle, zihinselliğiyle hemcinsine yönelten temel dinamik olarak manevî aşka da yer yoktur. Ancak Aristo'nun, *Nous*'un temaşasında arzu edilebilir ve kavranılabilir olan İlk'e *vâsıl* olduğunu belirttik; bu sevgi-*philia*'nın sevginin tümü olmadığının işaretidir. İdrakin, dar anlamda, -ilkelere, biçimlere, gerçeğin özelliklerine vâkıf kılarak ve düzen ilişkilerini geliştirerek- insanı zenginleştirdiğini kabul ederiz. Ancak o, amacın keşfedilmesinde duraklar. Sadece keşfedilmiş olan amaçtan kabul edilmiş ve öylece yaşanacak olan amaca geçmek için temel bir gücün, iradenin ortaya konulması ve bir amaca yönelik ilke'nin (principe-selon-la-fin) keşfedilmesi gerekir. Duygu, bu ilkenin koşullanmasını ya da bir psişizm sahibi olan manevî varlıkta uygulanış tarzını ifade eder. Amaçlılık, "manevî kalp" evrensel simgeselliğinin ilk anlamı değil midir? Guénon bu-

nu daha çok bilginin bir içselleştirilmesinin simgesi olarak kabul etmiş gibidir...

Vurgulayalım: İrade, idraki harekete geçirmez, fakat -idrakin iyiliği (ya da mutluluğu) ile insanın iyiliği (ya da, mutluluğu) arasındaki, birincinin ikinciye bağımlı olduğu, temel bir (sevgi) ittifakını amaç düzeyinde muhafaza ederek- idrakin (kendi düzeninde nihaî bir konumda bulunan) bir tür ürününü taşır. Bunun tersi olan bir durumda "zihinsel kibir" söz konusu olur (bkz. IRS, 124 ve d.): Yaratılışın son ürünü ve şaheseri olan Havva "iyi"yi içkin bir duygusallık ile bilmek ya da tekrar oluşturmaktan çok, sevmeye eğilimliydi. Şeytan, sevginin çiçek açması durumunu bir "idrakin gelişmesi" olumsuz koşuluna dönüştürerek idraki dönüştürür ve idrakin özerkliğini insanın ereği haline getirir. Havva, Tanrı'nın sevgi bağından kurtulması gerekiyordu, ilâhî bir üstünlük hakkının sahipliği (ya da idrakin özerkliğini) taçlandırması gerekiyordu. Sevgi bağımlılığı idrakin yaşamına bir engel oluşturuyordu ve amaçlılığın yerini sözde peygamberî imgesel ("tanrılar gibi olmak") almıştı. Bu, temaşacı bakışın yitişi değil midir?

14. Bölüm

17. Aziz Thomas, Yuhanna İncili'ni yorumlayarak, "Tüm insanları aydınlatan Kelâm" ı zekânın doğal ışığıyla özdeşleştiriyor ve "Oğul" sözcüğünün yalnız olarak kullanımını maddî bir nesli düşündürebileceğini açıklıyor. Aziz Thomas, Kelâm'ı Oğul'dan başka bir kaygıyla ayrımlamıştı: Bu bizim doğrudan beşerî deneyimimizin, biri varlık düzeyinde (üreme) , diğeri ise zihin düzeyinde olan iki ürününü teslisin gizemini açıklamak için kullanmak kaygısıydı. Yanlış anlamaları önlemek için, bizim Tanrı'daki Kelâm ve Oğul amacının teslisin gizemini açıklamak olmayıp, iki ışığı, spekülatif zekânın ışığı ile imanın ışığını (nurunu), dolayısıyla iki temaşayı birbirinden ayrımlamak olduğunu belirtelim. Pekâlâ, doğaları (yani kökenleri, ışıkları, *metaxu*'ları ve etkileri) açısından farklı olan iki temaşadan söz ediyoruz. Yoksa, -*Nous*'un temaşasının salt spekülatif tarzı ile dinsel/spekülatif tarzı gibi iki farklı temaşa tarzından değil.

Ruhü'l Kudüs'ün bize, Kelam ile Oğul'dan sonra, bir üçüncü kıyası yani, ekmeği yapan insanın sanatsal yetisini de vermiş olduğunu biliyoruz. Ekmeğin, insanlarca yenilip sindirilmesi gibi, İsa'nın da kendisini kardeşlerine feda edişi söz konusuydu. İsa, "İsa'nın kanını ve etini temsil eden ekmek ve şarap ile yapılan ayini" tesis ederken, açıkça bu olguyu ifade etmek istiyordu. René Guénon'un öz (essence) ile cevher (substence) terimlerinin skolastik gelenekteki kavranılışlarını tersine çevirmesinin, öz değişimini (ekmeğin *ousia*'sının İsa'nın *ousia*'sı hâline gelişini) kavranılmaz kılan dönüştürmenin, sonuçta, spekülatif ilâhiyat açısından nasıl görüldüğünü çabucak belirlemeye çalışalım. Ancak, ekmeğin *ousia*'sı, aslında ne demektir? "İnsanın sanatsal etkinliği gerçekliğin özdeğine ulaşamaz; zira bu etkinlik, var olan'ın öz-

gün ilkelerine doğrudan biçimde yönelik değildir, ancak çeşitli olaylara, niteliklere ve yetilere yöneliktir. İnsan, sanatsal etkinliğiyle yeni bir varlığın nedeni olamaz, o ancak yeni bir düzenin, yeni bir figürün nedeni olabilir. İnsanın gerçekleştirebileceği şey bir düzen biçimidir, bir ilişkidir, yoksa yeni nitelikler, yeni bir cevher değildir. " Salt ekmek olarak alınan ekmek sanatçının "idea"sı değil midir? Fakat, ruhtan farklılık olarak, bu "idea" varlığın içkin ve fiilî bir nedeni olmaktan çok kökensel bir bağıntı değil midir? Belirli bir biyokimyasal oluşumun nesnesi olarak ekmeğin özgün bir etkinliği var mıdır? Ekmeğin tümüyle sanatçının onu yapmak niyetinin ürünü olmasının dışında herhangi bir içkin erekliliği var mıdır? O halde, ekmeğe nasıl olur da, varlık düzeyinde bir *ousia* atfedilebilir? Filozofun *ousia* düzeyinde hiçbir şey söyleyememesine rağmen, ekmeğin varlığı kurgusal değildir; o Aristo'nun Kategorileri'ndeki "ilk madde"den başka şey değildir. Aristo'nun bu yapıtının betimsel, felsefe-öncesi bir araştırma olduğu, herhangi bir ilke keşfetmediği, ancak felsefî araştırmanın çıkış noktasını insan deneyimine sunduğu bilinir. Birinci kategori cevher (madde) Pierre'i ya da Paul'ü belirtir: Belirli niteliklerin, ilişkilerin, edimlerin, tutkuların vd. özgün öznesi söz konusudur. Böyle alındığında, ekmek gerçekten cevherî bir birliğe sahiptir, ancak özgün "doğal olarak içkin" varlık nedenine sahip değildir. Aziz Thomas'ın "*per accidentia iudicamus de substantia*" diye yazarken tasavvur ettiği de bu (özgün felsefî analizin ürünü değil de, sağduyunun doğrudan verisi olan) cevher-özne'dir. Zira ilke-ousia ancak tümevarım yoluyla kavranılır, yoksa yargı vasıtasıyla değil. Olağan dilde, ekmeğin "cevherî" (maddesel) olduğuna karar vermek, onun gıdasal yönünü ifade etmek değil midir?

Aziz Thomas'ın kutsal ekmek ve şarap ayinine ilişkin öğretisini, Trente Konsili tarafından bütünüyle tekrar elden geçirilmiş olan öğretiyi anlamak için, bizce, çifter çifter giden üç kavramı birbirinden tam olarak tefrik etmek gerekir. Bu kavramların ilk ikisi şunlardır: (kategorisel) cevher-özne ve cevher-ilke (*ousia*). İsa kutsal ekmek ve şarap ayininde kutsal ekmeğin ne doğal niteliklerıyle, ne biçimiyle, ne de simgeselliğiyle (ki filozof, filozof olarak onu ancak bu yönüyle olumlayabilir) bulunur, o kuşkusuz görünmez olarak, ancak o ekmeğin -kutsanması sonucunda oluşan- yeni fiilî varlığında bulunur. Kutsama yeni bir *ousia*'ya yeni bir esse kazandırır; yoksa, o ekmeğe yeni bir esse kazandırmaz, zira ekmekte hiçbir tahribat olmadığı için, onun düzeyinde onun esse'si varlığını sürdürmektedir. Kuşkusuz, tasvirî düzeyde bulunan bir filozof (hem ilâhî, hem de beşerî olan) gerçek bir varoluşun cevher tarzında gerçekleşebileceğini kavrayamaz. Zira, bizim deneyim dünyamızda, kategoriler dünyasında fiziksel veriler olmadığında ancak kurgusal (imgesel, entelektüel ya da duygusal) bir varoluş söz konusu olur. Bu perspektifte kutsal ekmeğe kimi kez atfedilen çokanlamlılık ancak bu kurgusal düzeyi ifade eder... Kutsanma, yaratıcı (ya da tekrar yaratıcı) bir olgu olarak kavranılabilir, ancak bu kutsama yaklaşımı (din savunuculuğu açısından yararları bulun-

masına rağmen) çok dikkat gerektirir. Deneyimimizin nesnesi olan varlıkların özel tarzı olarak *esse creatum*'dan (yaratılmış esse'den -ç.) söz ettik: Bu varlıklar (tekrar belirtelim, varlık düzeyindeki) bir İlk'e bağımlıdırlar. Kutsamayı yeniden yaratıcı bir edim olarak almak İsa'nın kutsal ekmek ve şarap ayinindeki varlığını, Galile'deki gibi, fiziksel bir varoluş olarak kavramak riskini getirir. Oysa, kutsal ekmek ve şarap ayinindeki varoluş fizikî tarzda değil de, kutsal olarak nitelenen, kutsalın mucizevî bir biçimde fizik âlemde bulunduğu, çok özel bir tarzdaki varoluştur.

Tefrik edilecek olan ikinci kavram çiftine gelince, bu bağlamda, yüksek derecedeki bir canlının ölümünü izleyen ilk anları çağrıştırabiliriz: "Görünüşte", birkaç belirtinin dışında pek bir değişim yoktur, oysa aslında çok önemli bir değişim olmuştur. "İlk madde", işte artık Sokrat değil de onun kadavrası olanın köklü öznesidir. Sokrat'tan geriye yalnızca içinde yaşadığı ve canlandırdığı, niceliğinin, dışsal biçiminin giderek niteliklerini yitirdikleri madde kalmıştır. Sokrat'ın, bu boyutsal niceliğinin, bu anarşik bozulma alanının nihaî öznesi olduğu söylenilemez mi? Aziz Thomas kutsal ekmeğe atfedilen doğal niteliklerin, kalıcı niteliklerin nihaî öznesini oluşturanın kutsal ekmeğin boyutsal niceliği olduğunu kabul eder. "Cismanî âlemde bireysellik" temasını geliştirerek, yapmış olduğu çözümlemeyi güçlendiriyor: (Kutsanmış olan ve olmayan) iki ekmek ne nitelikleri açısından, ne de sanatçının "idea"sı açısından birbirlerinden gerçekten ayrıktırlar. Onlar daha çok niceliksel sınırlanmalarıyla birbirlerinden ayrılırlar. Nihaî temayı nitelikselliğe ilişkin atıftan ayrımlamayı olanaklı kılan bu çözümleme ilâhiyatçı düzeyde tatmin edicidir. Özgün felsefî bir bakış için ise; bu çözümlemenin bir ilkeye özne işlevi yüklemek gibi bir uygunsuzluğu vardır. Oysa, daha önce belirtmiş olduğum gibi, bir ilke bir tümevarımın içinde kavranılır, yani doğrudan bir özne rolü oynayamaz: Her rol ya da her işlev bir temeli gerektirmez mi? (Bkz. M.D.Philippe, L'Etre, 2, s.317 ve 8 nolu dipnot). Esas itibariyle soyut olan bir ilke somut bir role ya da işleve uymaz. Bir ilke ile onun bir işlevinin ya da işlevlerinin arasında bir "*metaxu*", bir "aracı" vardır. Bireysellik ile kutsanmış ekmeğin "ilk özdeğinin" arasında deneyimimize çok yakın olan bir niteliksel bağıntı yok mudur? Cisimler âleminde, "biçim" (figura) bilgimizin, nitelikleri nicelikler ile bağıntılandırılmasını ve böylece (beşerî düzeyde ve ilkeler adına olmaksızın) özgül farklılıkları kavramasını olanaklı kılan şey "ortak algılanabilir" olan (sensible commun) değil midir ? Biçim, algılanabilir bilgilerimizin duyumlarımız vasıtasıyla ilk olarak kavradığı şey değil midir? Biçimin algısal veriler ile entelektüel kavrayışın arasında temel bir aracı rolü yok mudur?

Bu açıklama, bizim "felsefe eski ilâhiyattır" sözünü anlamamızı olanaklı kılar: Aziz Thomas ilâhiyatçıdır ve felsefenin verilerini de çok özgürce kullanabilir; alanında tek üstattır ve felsefî alandan uzaklaşan veriler konusundaki kendi açıklamalarının da tek yargıcıdır. Aquino'lu, ekmeğin özdeğinin ek-

meğin kutsanmasından önce de ekmekte bulunuşu gibi, İsa'nın da kutsal ekmek ve şarap ayininde içerildiğini yazarken gerçek bir kıyaslama yapıyor, zira iki cevher aynı düzeyde alınmamışlardır. Bu kıyaslama özne-cevher ile ilke-cevher ayrımını yapamayanlarca anlaşılmaz. Bu koşullardaki cevherleşme çelişki içerir: İnsanın sanatsal etkinliği (ekmeğin varlık nedeni?) yaratılmamış ve nedensiz (incause) Oğul (Fils) olacaktır: Kategorik ve fiilî düzeyde bu tekseslilik idrak için imanı katlanılmaz kılar; algısal bilgimiz açısından takdime ekmeğinde İsa'ya özgü olan hiçbir şey yoktur.

Aquino'lu Thomas'ın ilişki kavramını, teslisin gizemini açıklamaya yönelik kullanış tarzını burada ele alamayız. Yalnızca, felsefe ile Kutsal Öğreti'nin farklı yapılarda ve farklı düzeylerde olduklarının iyi bilinmesinin gerektiğini anımsatalım. Felsefe varlığa ("var olan"da "ilk olan"a -ya da "en somut olan"a-) bağımlıdır; öz'ün araştırılması perspektifinde gerçeğin özgün ilkelerini keşfetmeye çabalar. Fakat ilkeler deneyimin ötesindedirler, zira çeşitli özgül varoluş yargılarından yola çıkılarak tümevarımlarda keşfedilirler: İlkeler olarak alındıklarında uygulanamazdırlar. Kutsal Öğreti yeni bir düzey ile bağıntılıdır: Tanrı'nın sözünün (indî olan - *quad nos*-, yani kişisel deneyime özgü olan) kavranılabilirliğine dayalıdır: İlk Varlığın özüne değil de bir varlık tarzına yöneltici yapıdadır. Bu düzeyde (*pos*) alındığında, vahyî ilâhiyat özgün nesne olarak ilk ilkeleri almaz; kendisine bir örtü içinde sunulan nesneleri analiz etmeyi deneyerek, aslında bazı koşullanmaları ve ilkelerin bazı tahakkuk tarzlarını değerlendirir -yani, metafiziğin sonuçlarının düzeyinde, daha çok da eleştirel düzeyde konumlanır.

Bu sonuncu perspektif yukarıda sunduğumuz metinde belirtilmiştir: "*per accidentia iudicamus de substantia*". Bu "yargı" *ousia*'yı varlık kaynağı (biçimleniş nedeni, tezahür nedeni) olarak almaz, fakat ilkede içerilen kavranılabilirliği "cevherleşmiş aklî"yi (*ratio substantiae*) dikkate alır. İlke-*ousia*'nın kavranılabilirliği, bütünüyle nedeni olduğu cevher-özne'nin kavranılabilirliğindedir. Kavranılabilirlik düzeyinde birinden diğerine dönüştürülebilirliğin olduğu söylenilebilir. Bu dönüştürülebilirliğin keşfedilmesi bir varoluş yargısıyla doğrudan bağıntılı değildir: Bu onun İlk Felsefe'den çok eleştirel bir perspektiften kaynaklandığı anlamına gelir.

Aziz Thomas saf metafiziğe gereksinim duymamıştı: Hristiyan dogmatiğini açıklamak için Aristo'nun büyük keşiflerini (onları açıklığa kavuşturup ve tamamlayıp) yeniden ele almak zorunda kalmıştı. Ancak, yapıtının hiçbir yerinde ne *ousia*'yı kişisel olarak tekrar keşfedişin yollarını sunmuştu, ne de edimin keşfine özgü tümevarımın yapısını ayrıntılandırmıştı. Bir metafiziğin çıkış noktası olarak onun (en önemlisi, yaratılış nedeniyle, *esse*'ye ilişkin olan) felsefî sonuçlarını almak, kendini İlk Felsefe'ye hiçbir zaman girememeye, varlığı kavrayamadan kavranılabilirlik düzeyinde kalmaya mahkum etmektir. Bir sonuçtan yola çıkmak, Nous'un özgün yaşamını maddeselleştirmektir; bu aynı zamanda, deneyimin gösterdiği gibi, Tomascı nominaliz-

min ontolojizme tedrici olarak acı verici biçimde tarihsel kayışına tanıklık eden mezar taşının üzerine, sonradan adını kazımaktır (bkz. Dişlileri içiçe geçmiş çarklar misali, Scot-Occam-Suarez-Descartes-Spinoza). Başka bir yapıtta kendi kendimize çağdaş Tomascı ekole ontolojizmin bulaşıp bulaşmayacağı sorusunu yöneltecegiz: Pratik yaşamın bütününün Tanrı'da erimiş tekçi (moniste) ve teksesli bir ahlâkın "kendi kendine gelişmesi"ni içerdiği sentezleri kıyasî olarak, spekülatif düzeyde, -evrenin bütününün Tanrı kavrayışının "kendi kendine gelişmesiyle" çiçek açtığı- Descartes, Spinoza ya da Hegel tarzı metafizikleri çağrıştırmaktadır.

Bu uzun dipnot bizim, Kilise'nin her ne denli kuramsal öğretisi o bağlamda hazırlayıcı bir nitelik taşıyor olsa da, metafiziği öğretmediğini ve *Nous*'un temaşasına yöneltmek gibi bir amacının hiç bulunmadığını görmemizi olanaklı kılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

(Not: Burada yalnızca doğrudan yararlanılmış olan kitapların isimlerini sunuyoruz; bkz. 10 nolu dipnot. Ele alınmış olan temaların çeşitliliği nedeniyle toplu bir bibliyografya sunmak bize olanaksız göründü. Kitaplarda yayınlanma yeri belirtilmediğinde, yayınlanma yerinin Paris olduğunu okuyucuların bilgisine sunarız.)

Aristo: *La Metaphysique*, Giriş, dipnotlar ve indeks J.Tricot, yeni baskı, Vrin, 1972.

————,"*Ethigue à Nicomaque*", giriş böl., dipnotlar ve indeks, İ. Tricot yeni çeviri, Vriny., 1972.

————,"*Ethique à Eudème*", giriş böl., çeviri, dipnotlar ve indeks Vianney Décarie, Renée Houde-Sauué'nin işbirliğiyle, Vriny. 1978.

————,"*De l'âme*", çeviri, dipnotlar ve indeks 2. Tricot, yeni baskı Vriny., 1972.

Bardet, Jean-Gaston: *Le trésor secret d'Is(h)rael*, Robert Laffont, 1970; aynı isim ile, düzeltilmiş ve tamamlanmış tekrar baskı, Maloine, 1978.

Mystique et Magies La pensee universelle, 1974.

Qabalah de joie - Kabbale de mort, Maloine, 1979.

Bartmann, Mgr Bernard: *Précis de théologie dogmatique*, Salvator, Mulhouse,1947.

Benoist Luc: *L'ésoterisme,* "Que sais-je?" dizisi, P.U.F.,1975

Borella Jean: *La charite profane* Cedre,. 1979

Boulogne, C.-D.;a.g.e.: *Saint Thomas d'Aquin et la génie intelligent*, biyografik deneme, Nouvelles editions Latines, 1968

Chenique, François: *Le buisson ardent*, La pensée universelle, 1972.

————,*Le Yoga spirituel de saint François d'Assise, le symbolisme du Cantique des Créatures,* Dervy-Livres,1978

Coomaraswamy, A.K.: *Hindouisme et Bouddhisme,* Idées dizisi N.R.F., Gallimard,1966. *Le temps et l'éternité*, çev. G. Leconte, Dervy-Livres, 1976.

CORAN (KUR' AN) çev. Kasimirski, Texte integral dizisi, Garnier-Flammarion,1970

Corbin, Henry: *L'imagination créatrice dans le Soufisme d'Ibn Arabi,* Flammarion, 1977

Crampon: tra'd. de la Bible, Desclée et Cie., 1960

Dalbiez, Roland: *L'angoisse de Luther,* psikolojik deneme, Téqui,1974

Danielou, Jean, sj: *Platonisme et théologie mystique,* Théologie dizisi, yeni Aubier-Montaigne y.,1954.

————,*Essai sur le mystère de l'histoire*, La sphère et la croix, Seuil, 1935

Dante, *Oeuvres Completes,* çev. ve yorum André Pézard, Pléiade, N.R.F. Gallimard,1968

Daujat, Jean: *La vie surnaturelle*, tekrar basım, Fayard,1971.

————,*La Grâce et nous Chrétiens;* je sais-je crois dizisi, Fayard,

1956.

————,*Actualite de saint Thomas,* Problèmes d'aujourd'hui dizisi, Desclée et Cie,1972.

————,*Maritain, Un maitre pour notre temps,* Téqui,1978

Denzinger-Bannwart: *Enchidirion symbolorum*, Herder, Fribourg-Almanya

Descoqs, Pedro: *Le mystère de notre élévation surnaturelle*, Beauchesne,1938

Eckhart, Maitre: *Les traités,* çev.J.Ancelet-Hustache,Seuil,1971.

Maitre Eckhart et la mystique rhénane, J. Ancelet Hustache, Maîtres Sprituels dizisi, Seuil,1971

Fayes, Mgr: *Les phénomènes mystiques* c.1, Lethielleux,1923

Gardeil, Ambroise: *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, 2.c.,Gabalda,1927

Gobry, Ivan: *L'expérience mystique*, je sais- je crois dizisi, Fayard,1964

Goichon, Amélie-Marie: *La philosophie d'Avicenne et son influence en Europe médiévale,* Forlong lectures, 1940, Adrien-Maisonneuve, 1951

Ibn Arabi: *La sagesse des Prophètes,* Spritualités vivantes dizisi, Albin Michel, 1974.

————,*Le traité de l'unité,* çev. Abdül-Hâdi, ed.de l'Echelle, 1977

Saint Ignace de Loyola: *Exercices spiritiuels*, Christus dizisi, Desclée-de-Brouwer, 1964. *Journal spirituel,* Christus, DDb, 1964.

Autobiographie, Livre de vie dizisi, Seuil, 1962

Jacob, Daniel: *René Guénon, une super-religion pour initiés,* Permanences dergisi, sayı 34, Kasım 1966, s.31-62, Paris

Saint Jean de la Croix: *Oeuvres Complètes*, Bibliothèque européenne, 4.baskı, DDB, 1967.

Jean Paul II: *Encyclique Redemptor Hominis*, La Documentation Catholique'den alıntılanma, sayı 25 - sayı 1761, nisan 1979, Paris.

Joret, F.D.: *La contemplation mystique d'après Saint Thomas d'Aquin*, yeni baskı, Société Saint-Augustin, Doesclée-de-Brouwer, Lille, 1927

Lagrange,M.J.: *Synopse des quatre évangiles*, yeni baskı C. Lavergne, Gabalda, 1974.

Lasasalle, H.M.: *Le Zen*, Desclée-Brouwer,1965

Laurant, Jean Pierre: *Le sens caché dans l'oeuvre de René Guénon*, L'Âge d'Homme y., Lausanne, 1975

Lorite-Mena, José: *Pourquoi la métaphysique*? La voie de la Sagesse selon Aristote, Téqui, 1977

Lubac, Henri de, sj: *La rencontre du Bouddhisme et de l'Occident,* Théologie dizisi, Aubier-Monatigne,1952

————,*Le mystère du surnaturel,* Theologie 64, Aubuier Montaigne,1965. *Augustinisme et théologie moderne,* Théologie 63, Aubier-Montaigne,1965.

————,Recherches dans la foi, Origène , Saint Anselme ve hristiyan felsefesi üzerine üç inceleme, Beauchesne, 1979

Marie-Eugène de l'Enfant-Jésus: *Je veux voir Dieu*, Carmel de Tarascon,Tarascon, Bouches-du-Rhône, 3. baskı, 1963

Maritain, Jacques: *Les degrés du savoir,* 6.baskı, Desclée-de-Brouwer, 1959.

————,*Science et Sagesse,* Labergerie,1935.

————,*Sept leçons sur l'être et les premiers principes de la raison spéculative,* Cours et documents de philosophie, Téqui,1933.

————,*La philosophie morale,* N.R.F. Gallimard, 1960.

————,*Approches sans entraves,* Fayard,1973 (ölüm sonrası).

Meynard, André-Marie: *Traité de la vie interieure,* librairie Jules Vic, Clermont-Ferrand-Paris,1885,2 c.

Milarepa: *Vie de Jetsün Milarepa* (...), Adrien-maisonneuve, 1977.

Nicıolas, M.J.: *L'idée de nature dans la pensée de saint Thomas d'Aquin,* Revue thomiste, sayı 4, 1974, plaket halinde tekrar ba-

sım, Téqui,1979.

Philippe, Marie-Dominique: *Lettre à un ami,* Téqui,1978.

————,*L'être,* bir İlk Felsefe araştırması, 2 c., Tequi,1972-1974.

————,*Une philosophie de l'être est-elle encore possible?* 5 fasikül, Téqui,1975.

————,*De l'être a Dieu,* Téqui,1977.

————,*Topique historique,* 1. fasikül, Téqui, 1977; 2.,fasikül, Tequi,1978;. 3. fas. yayınlanacak.

————,*Initiation à la philosophie d'Aristote*, La Colombe, 1956.

————,*L'Activité artistique*, 2. Beauchesne, 1969 ve 1970.

————,*Mystere de Marie*, tekrar baskı, Editions de l'Agneau, l, rue Miollis, 06000 Nice, 1977.

————,*Le mystere du christ crucifié et glorifié,* Alsatia, Colmar-Paris,1968.

Philippe de la trinité,: *Rome et Teilhard de Chardin,* Fayard, 1964.

————,*Pour et contre Teilhard penseur religieux,* S.Michel y., 53 St-Céneré,1970.

Platon: *Oeu res Complètes*, yeni çev. ve notlar Léon Robin, 2 c., bibl. de la Pléiade, N.R.F. Gallimard, 1977.

Reuchlin, Johann: *La Kabbale (De arte cabalistica),* çev. ve giriş yazısı François Secret, Pardes dizisi, Aubier Montaigne, 1973.

Robin, Jean: *René Guénon témoin de la Tradition,* edit. Guy Tredaniel, ed. de la Maisnie, 19, rue du Val-de-Grace,75005 Paris, 1978 (kısaltmamız: Robin).

Schuon Frithjof: *Comprendre l'Islam*, Tradition dizisi, N.R.F. Gallimard,1961; bu yapıtın bir tekrar basımından da yararlandık (Points kolleksiyonu, Sagesse dizisi, Seuil, 1976).

————,*De l'unite transcendante des religions*; Seuil,1979.

Schwaller de Lubicz: *Le miracle égyptien,* Seuil,1978.

Serant, Paul: *René Guénon,* tekrar gözden geçirilmiş ve genişletilmiş 2. baskı, Le courrier du livre, 1977

Sineux, Raphael: *Initiation à la théologie de saint Thomas d'Aquin*, tekrar basım, Téqui,1975.

Stephane, Abbe Henri: *Introduction à l'ésotérisme chrétien,* derleme F. Chenique, önsöz J.Borella, Dervy-Livres,1979.

Stolz, Dom Amselme: *Théologie de la mystique,* ed. des Benedictions d'Amay, 2.baskı, Chevetogne-Belçika,1947

Tanqerey,Chanoine Adrien: *Précis de la théologie ascétique et mystique,* 8.baskı, Société Saint Jean l'Evangeliste, Desclee et Cie.

Sainte Thérèse d'Avila: *Oeuvres Complètes*, Seuil,1973.

Saint Thomas d'Aquin: *Summa theologica,* B.A.C.y., Madrid,1963 (Leonine'in metni).

————,*Summa contra gentiles*, çev. ve metin Lethielleux, 1950.

————,*De potentia*, Questiones disputatea, c.l, libr. saint Paul, Fribourg-Almanya,1883.

————,*Opera omnia,* (Aristo yorumları için) , Stanislas Frette, eod. Vives,Paris,1875.

————,*Commentaire sur l'Evangile de saint Jean,* M.D. Philippe'in yönetiminde çevrilip sunulan metin, Edition de l'Agneau, l, rue Miollis, 06000 Nice, 1978.

Tourniac, Jean: *Propos sur René Guénon,* Dervy-Livres, 1973.

Uluslararası Cersy -la- Salle kollokyuma etkinlikleri (kısaltmamız:Acte), 1973: *René Guénon ve geleneksel düşüncenin aktüalitesi*, Beaucens y., 13, rue Hector Denis, 7490 Braine -le-Compte, Belçika, 1977.

Vallin, Georges: *La perspective métaphysique*, Dervy-livres,1977.

Vaquie, Jean: *Tradition Orientale et Tradition Apostolique,* René Guénon'a ilişkin bölümler için, Lectures et Tradition, sayı 76 ve 79, 86190 Chire-en-Montreuil,1979.

Vatican II: *Documents conciliaires,* c.2, Centurion, 1965.

Wojtyla, Karol: *La foi selon saint Jean de la Croix*, Cerf y.,1980.

RENÉ GUÉNON: (Kitap adlarının yanında parantez içindeki bizim kısaltmalarımız ve basım yılları yer almaktadır. Daha geniş bir bibliyografya için, bkz. J.P.Laurant'ın yapıtı):

N.R.F. Gallimard y.:

La crise du monde moderne (CMM), Idées kolleksiyonu, 1969.

La règne de la quantité et les signes des temps (RQST), Idées koll., 1970.

Symboles fondamentaux de la science sacré, 1962.

La grande Triade (LGT), 1977.

Le Roi du Monde (RM), 1973 [*Çev.* Âlemin Hükümdarı, İnsan yay.].

Mèlanges, 1976 [*Çev.* Kadim bilimler ve bazı modern yanılgılar, İnsan yay.].

Editions Traditionnelles, Paris:

L'homme et son devenir selon la Vâdânta (HDV), 1976

Initiation et réalisation spirituelle (IRS), 1978.

Aperçus sur l'initiation (AI), 1977

Aperçus sur l'ésoterisme chretien (AEC), 1973

La métaphysique orientale (LMO), 1976

Comptes rendus (CR), 1973

Saint Bernard, 1973.

Editions Vega, Paris:

Autorité spirituel et pouvoir temporel (ASPT), 1876.

Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues (IG), 176.

Les états multiples de l'être (EME), 1973

Le symbolisme de la croix, 1979 [*Çev.* Yatay ve dikey boyutların simgeselliği, İnsan yay.]

Orient et Occident, (OEO), 1976.

René Guénon din ve kutsal bağlamında yaptığı çalışmaları ve bu alanda sunduğu özgün perspektifi ile son yüzyılın düşünce tarihinde kalıcı etkileri olan bir düşünürdür. Onun metafizik, doğu, batı, temaşa, simgeselin işlevi, bâtınî gelenek gibi terimler etrafındaki görüşleri çeşitli tartışmaları da başlatmıştır. Bu kitap, bazı Guénoncu terimlerin okurca algılanmasının önündeki zorlukların farkında olarak, bu terimlerle ilgili özellikle Katolik çevredeki tartışmalara göndermeler de içerir tarzda Guénon'un bazı yaklaşımlarına açıklık getirmeye çalışıyor. Eser bir yandan da genel olarak felsefe tarihinin, inisiyatik bilgelik açısından bir değerlendirme yönteminin varlığını da okura sezdirmekte ve böylece felsefe tarihi okumaları için alternatif bakış açıları oluşturmaktadır.

ISBN 975-574-431-2
9 789755 744315